LA MONTAGNE SAINTE-GENEVIÈVE

GEORGES DUMÉZIL

JUPITER, MARS, QUIRINUS

nrf

GALLIMARD

JUPITER,
MARS,
QUIRINUS

DU MÊME AUTEUR

Le Festin d'Immortalité, étude de mythologie comparée indo-européenne, Annales du Musée Guimet, Bibl. d'Études, t. XXXIV, Geuthner, 1924.

Le Problème des Centaures, étude de mythologie comparée indo-européenne, Annales du Musée Guimet, Bibl. d'Études, t. XLI, Geuthner, 1929.

Légendes sur les Nartes, suivies de cinq notes mythologiques, Champion, 1930.

La langue des Oubykhs, Coll. de la Société de Linguistique de Paris, t. XXXV, Champion, 1931.

Études comparatives sur les langues caucasiennes du Nord-Ouest, Abkhaz, Oubykh, Tcherkesse, A. Maisonneuve, 1932.

Ouranos-Varuna, étude de mythologie comparée indo-européenne, A. Maisonneuve, 1934.

Flamen-Brahman, Ann. du Musée Guimet, Bibl. de Vulgarisation, t. LI, Geuthner, 1935.

Textes populaires ingouches, avec trad. interlinéaire, commentaire et introd. grammaticale, A. Maisonneuve, 1935.

Contes lazes, avec trad. interlinéaire, Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, t. XXVII, 1937.

Fables de Tsey Ibrahim (tcherkesse occidental), traduites littéralement avec une introduction grammaticale et un index des formes verbales (en collaboration avec A. Namitok), Ann. du Musée Guimet, Bibl. d'Ét., t. L, Geuthner, 1938.

Mythes et dieux des Germains, essai d'interprétation comparative, Leroux, 1939.

Mitra-Varuna, essai sur deux représentations indo-européennes de la Souveraineté, Bibl. de l'École des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses, t. LVI, Leroux, 1940.

LA MONTAGNE
SAINTE-GENEVIÈVE

GEORGES DUMÉZIL

JUPITER, MARS, QUIRINUS

Essai sur la conception indo-européenne de la Société et sur les origines de Rome

nrf

GALLIMARD

Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation
réservés pour tous pays, y compris la Russie.
Copyright by Librairie Gallimard, 1941.

A la mémoire de

MARIE-LOUISE SJOESTEDT

JUPITER, MARS, QUIRINUS

INTRODUCTION

I. — *Les Indo-Européens.*

Au cours du troisième et du second millénaires avant Jésus-Christ se produisit l'événement le plus important de l'histoire temporelle récente de l'humanité : d'une région qu'on semble pouvoir situer entre la plaine hongroise et la Baltique, par vagues successives, partirent en tous sens des troupes conquérantes qui parlaient sensiblement la même langue. Que s'était-il passé? Désagrégation d'empires préhistoriques? Difficultés alimentaires ou climatériques? Impérialisme inné, appel confus du destin, maturation plantureuse d'un groupe humain privilégié? Nous n'en saurons jamais rien. Mais le fait est là : des courses centrifuges, en quelques siècles, asservissent à ces hardis cavaliers toute l'Europe du Nord, de l'Ouest, du Sud et du Sud-Est; les anciens habitants disparaissent, s'assimilent ou forment des îlots qui se résorbent lentement et dont il ne subsiste aujourd'hui que le « témoin » basque, au bout des Pyrénées, et, dans le Caucase, de petits peuples très originaux. En Asie centrale, quelques-uns poussent jusqu'au Turkestan, où leurs royaumes tiendront encore près de dix siècles après le début de notre ère, mal-

gré la pression chinoise, malgré les remous des Turcs et des Mongols. Certains, très tôt, et d'autres après eux, se ruent sur l'Asie antérieure; d'autres occupent l'Iran, cheminent jusqu'à l'Inde : mille ans avant Jésus-Christ, ils sont dans le Pendjab et déjà regardent le Gange où les Grecs du temps d'Alexandre les trouveront installés.

Par référence à l'aire ainsi couverte, le peuple inconnu d'où se sont détachés tant de rameaux a reçu des savants modernes un nom composé, purement symbolique, qui parle à l'esprit plus qu'à l'imagination : ce sont les *Indo-Européens*. On dit aussi les *Aryens*, en vertu de concordances dont la principale sera signalée plus loin[1].

Leurs chevauchées victorieuses n'échappent pas complètement à l'observation, du moins vers leurs points d'arrivée : dans tout le Proche-Orient, les nouveaux venus côtoient, heurtent et parfois soumettent de vieilles sociétés très civilisées, qui tenaient depuis longtemps leurs annales et dont les inscriptions signalent l'ouragan. Les conquérants eux-mêmes adoptent en partie les usages et les commodités des vaincus ou des voisins et se mettent à graver : entre la mer Noire et la Syrie, nous connaissons maintenant et nous lisons les archives cunéiformes des rois hittites, maîtres d'un de ces empires du second millénaire avant notre ère. Mais un fait domine tout le détail : partout où on les voit s'installer, ces armées ont perdu la liaison avec les corps qui opèrent dans d'autres régions, même proches. A plus forte raison ne reconnaissent-elles

1. V. pp. 112 et suiv.

pas pour parents ceux qui, par une randonnée antérieure, ont déjà foulé le sol où elles se fixent. Les langues se différencient. L'histoire, les mythes, les cultes se localisent. Les mœurs évoluent. Bref, nul sentiment ne survit de la communauté d'origine et les envahisseurs successifs bousculent indifféremment leurs plus intimes cousins et les autochtones les plus étranges. Plus tard, çà et là, quand les philosophes athéniens ou les grammairiens de Rome réfléchiront, ils admireront bien, par exemple, que le *chien* et *l'eau* portent presque le même nom en phrygien et en grec, ou que tant de mots latins sonnent si près des mots grecs de même sens : ils n'en concluront rien, sinon à l'emprunt ou à la constance de la machine humaine.

Et le jeu continue, cette fois en pleine lumière : les Germains submergent l'empire romain et donnent à l'Europe une nouvelle figure. Des flottes vont soumettre l'Afrique et l'Inde, les nouveaux mondes de l'Orient et de l'Occident, les îles des mers lointaines. Des colons sans scrupule dépeuplent en hâte et repeuplent une partie des Amériques, toute l'Australie. Après des succès éphémères, les concurrents arabes et turco-mongols sont éliminés : Alger, Le Caire, Bagdad tombent en vassalité, la Sibérie s'exprime en russe. Hormis quelques rares allogènes — Finnois, Hongrois, Turcs Ottomans — qui ont su se faire admettre et comme naturaliser sans perdre leur langue, l'Europe « parle indo-européen » et, par ses émigrants, fait « parler indo-européen » à tout ce qui compte dans trois autres continents et dans la moitié du quatrième. Aujourd'hui, au delà de luttes fratri-

cides qui sont peut-être le dur enfantement d'un ordre stable, on ne voit sur la planète qu'un coin de terre où pût grandir un appelant contre ce triomphe. Mais sans doute arriverait-il trop tard.

Pour toutes sortes de raisons qui tiennent aux conditions internes et externes du développement de la science, ce n'est qu'au début du XIXe siècle que les grammairiens occidentaux découvrirent ce fait capital que le sanscrit de l'Inde et les langues de l'Iran, le grec, le latin, les langues germaniques, les langues celtiques, les langues slaves et baltiques, ne sont que des formes prises, au cours d'évolutions divergentes, par un seul et même parler préhistorique qui se définit par rapport à elles comme le latin par rapport à l'italien, au français à l'espagnol, au portugais, etc. La notion de « langues indo-européennes » était née. Un siècle d'admirable travail, auquel toutes les universités d'Europe ont collaboré, a permis de la préciser et de la nuancer, et l'on se fait aujourd'hui une idée nette de ce qu'était « l'indo-européen commun », au moment des grandes migrations qui l'ont brisé. Les recherches les plus récentes font même entrevoir par quelle évolution antérieure la langue commune avait atteint cet état final dont nos langues modernes sont des modifications diverses.

Bien entendu la question a d'autres aspects que l'aspect linguistique. Un aspect ethnique d'abord, que, depuis un siècle également, étudient par leurs méthodes propres les diverses écoles d'anthropologie. Rappelons le résultat le plus général de ces recherches : les Indo-Européens appartenaient à la race blanche et comptaient des représentants

des trois principaux types d'homme alors fixés en Europe, avec prédominance marquée du nordique.

Un aspect culturel ensuite, auquel se rattachent directement nos propres études.

*
* *

II. — *La religion des Indo-Européens.*

L'unité de langue ne suppose pas forcément l'unité politique; elle suppose en tout cas une sensible unité de civilisation : qu'on songe à la Grèce d'avant Alexandre, qui n'a jamais formé un Etat, mais qui, malgré les différences de dialectes et de mœurs, a eu constamment conscience et volonté de « parler grec », de « vivre grec ». Il est certain que les hommes qui s'exprimaient dans la langue indo-européenne avaient en commun un minimum de civilisation matérielle et morale. Il est légitime, en particulier, de parler de « la religion indo-européenne », étant bien entendu que cette unité n'impliquait pas l'uniformité et que chaque canton, comme plus tard chaque vallée grecque, chaque cité du Latium, chaque fjord norvégien, colorait à sa façon le bien commun.

Vers le milieu du XIXe siècle, avec un bel enthousiasme, les savants s'efforcèrent donc de reconstituer comparativement, en même temps que la langue, la religion des Indo-Européens et surtout ce qu'on regardait alors comme la partie essentielle de toute religion, la mythologie. L'entreprise était prématurée et elle a échoué. Les philologues et les linguistes qui s'y dévouaient ne disposaient pas

encore de cette nouvelle connaissance de l'homme, de cet humanisme élargi et rajeuni qu'a constitué, lentement d'abord, puis à un rythme et à un débit vertigineux, l'exploration méthodique des diverses branches de notre espèce. La situation est meilleure aujourd'hui : l'ethnographie et l'anthropologie ont permis d'observer, toutes vives, les formes que revêt la religion dans des sociétés de civilisation comparable, pour le niveau et pour les éléments, à celle des Indo-Européens; d'autre part, la psychologie et la sociologie ont éclairé le mécanisme interne de ces paganismes, leurs conditions d'équilibre, les fonctions qu'ils assurent, les évolutions qui les attendent. On s'est donc remis au travail depuis une vingtaine d'années, en France et en Allemagne surtout, et aussi en Suède, en Hollande, en Belgique, mais en se gardant des deux illusions du début. On ne croit plus que les Indo-Européens aient été des « primitifs »; on sait que ni leur civilisation ni leur langue ne permettent d'atteindre un « début », un zéro absolu; que l'une et l'autre portent au contraire la marque, la charge et le fruit d'un riche passé dans lequel notre vue ne peut guère remonter. D'autre part, on ne croit plus que les mythes soient d'ingénieux et vains symboles imaginés de toutes pièces par des chantres pour exprimer leur admiration devant les spectacles de la nature, ni les jeux de mots plus ou moins conscients de philologues préhistoriques; aux mythes solaires, aux mythes d'orage, aux « épithètes personnifiées » et autres produits des « maladies du langage », on fait aujourd'hui leur juste part, qui n'est pas grande; on sait qu'une religion

suppose, exprime, règle et coordonne des besoins et des efforts bien plus complexes.

*
* *

III. — *Mythes, rites, religion, société.*

Réservant à la philosophie l'origine et l'essence des religions, et à s'en tenir à l'observation extérieure, on peut poser comme acquis les définitions et les principes suivants :

1° Un mythe est un récit que les usagers sentent dans un rapport habituel, d'ailleurs quelconque, avec une observance positive ou négative ou un comportement régulier ou une conception directrice de la vie religieuse d'une société. Loin donc d'être des inventions désintéressées, ou même des inventions libres de l'imagination, les mythes ne sont pas séparables de l'ensemble de la vie sociale : ils expliquent, illustrent et protègent contre la négligence ou l'hostilité, des liturgies, des techniques, des institutions, des classifications et des hiérarchies, des spécialisations du travail commun, du maintien desquelles sont censés dépendre le bien-être, l'ordre, la puissance de la collectivité et de ses membres. Il est donc impossible d'étudier les mythes sans étudier les formes de l'activité magico-religieuse, politico-religieuse, économico-religieuse, etc., des sociétés considérées. En particulier, chaque fois qu'un récit apparaîtra en liaison constante avec un rituel, on devra examiner si cette liaison n'est pas essentielle : elle l'est le plus souvent, et du même coup on sait quel était, pour les usa-

gers, le sens principal de ce récit, de ce mythe.

Le mythe reste donc, autrement qu'on ne le croyait il y a un siècle, le phénomène religieux supérieur, qui donne aux autres signification et efficace, et la « mythologie comparée », en ce sens, garde sa primauté; on peut même, par piété pour les premiers chercheurs, maintenir ce nom pour désigner la nouvelle forme d'étude comparée des religions indo-européennes. Mais la « mythologie comparée » moderne n'est possible qu'à condition d'incorporer à tous les étages de sa structure tous les phénomènes en relation avec les mythes, c'est-à-dire pratiquement toute la sociologie. On comprend mieux dès lors l'intérêt de nos études : s'il s'agit de groupes humains historiques, c'est leur physiologie et leur anatomie tout entières qui s'exposent dans les mythes, schématisées parfois ou idéalisées, mais plus nettes, plus saisissables, plus philosophiques qu'elles ne le sont lorsqu'on les considère seulement dans les accidents de l'histoire. Et s'il s'agit de groupes humains préhistoriques, l'analyse ainsi comprise des mythes reconstitués par comparaison donne le seul moyen de connaissance objective.

2° Dans la vie d'une société, il est peu de « moments rituels » importants qui n'aient qu'une fonction, qu'un seul sens : un geste sacré tend à être aussi puissant, aussi fécond que possible, tend à être total. Il est certes légitime de parler, par exemple, de « rites purificatoires », mais on ne doit pas oublier que les usagers tâchent en même temps, et par ces mêmes rites, de faire prospérer leurs champs et leurs troupeaux, d'obtenir longue vie,

de nuire à leurs ennemis, etc. Il en est de même pour les mythes, avec la circonstance supplémentaire que les jeux naturels de l'imagination et de l'association des idées les enrichissent plus facilement encore. Aussi est-il rare qu'un mythe n'ait qu'un sens. Et c'est ici que, très souvent, il est légitime de restituer une part accessoire aux anciennes interprétations naturalistes : l'indien Indra n'est pas l'orage personnifié, certes; il est la projection divine de la classe des guerriers; cela n'empêche pas que ses combats célestes ont été certainement assimilés aux phénomènes atmosphériques où interviennent le nuage, l'orage, la pluie. Les mythologies de l'Amérique et de l'Afrique montrent constamment, à nu, sans qu'il soit besoin d'interpréter, ces mouvements simultanés, ces harmoniques de l'imagination sur des plans divers.

3° Suivant le génie des peuples, les mythes, solidaires des rites, sont orientés vers le merveilleux ou vers le vraisemblable, supposent un monde différent du nôtre ou se présentent comme des histoires, comme de l'histoire ancienne ou même récente. Ici le récit fait intervenir des dieux, des héros fabuleux, des monstres; là simplement des personnages qu'on croit « historiques » : héros nationaux, ennemis de type humain. Dans les deux cas, pourtant, ils répondent aux mêmes besoins et méritent le même nom. Sur le domaine indo-européen, Rome, abstraction faite des influences grecques facilement décelables, représente à l'extrême ce type de mythologie à forme historique. Qu'on feuillette ce livre infiniment précieux, ce véritable traité de sociologie religieuse, sans équivalent dans

l'antiquité classique, que sont les *Fastes* d'Ovide : chaque fête, chaque geste rituel y est justifié par un, deux, trois récits qui se présentent presque tous comme de l'histoire; ce sont pourtant des mythes, au même titre que ceux qu'on lit, malheureusement coupés de tout support rituel, dans la *Théogonie* d'Hésiode ou dans les « poèmes divins » de l'*Edda*.

4° Les mythes ne meurent pas toujours en même temps que disparaissent, sous des influences diverses, les formes de vie politique ou économique, les rites religieux qu'ils avaient d'abord contribué à maintenir. La mythologie irlandaise a ainsi survécu à la christianisation. Mais elle s'est tournée tantôt en légendes (liées à des noms historiques ou géographiques), tantôt en contes (anonymes), et si elle n'avait pas été, dès les premiers siècles de sa déchéance, consignée en lettres par des clercs heureusement attachés aux traditions, elle ne nous serait parvenue qu'érodée, banalisée, couverte aux trois quarts par les lieux communs du folklore international. C'est une grosse question de savoir si les thèmes des contes sont nés dans des temps très anciens de mythes dégénérés ou si, pour l'essentiel, ils représentent un genre de production imaginative qui a toujours été autonome. Mais à coup sûr cette vivace forme de littérature populaire, sous tous les climats, envahit sans délai, défigure et dévore les mythes dont une fonction sociale précise ne défend plus l'originalité. Le mythologue ne doit pas perdre de vue cette évolution; souvent, en effet, un texte lui livre un mythe déjà désaffecté mais dont la dégénérescence folklorique n'est qu'à un stade précoce.

5° Ce n'est que tardivement, littérairement, chez des peuples déjà pourvus de philologues ou bien dans les religions à dogmes impératifs, que l'on voit apparaître des *corpus* mythologiques, « une mythologie », où l'ensemble des mythes s'organise sans contradictions au prix de retouches et de compromis. Encore ces efforts restent-ils peu efficaces sur la religion vécue. Pourtant, et dans les milieux les plus arriérés, même en Australie, on est en droit de superposer la notion de « mythologie » à la pluralité des mythes : quelque contradictoires qu'ils soient en effet, ces derniers n'en restent pas moins solidaires; des êtres surnaturels de même groupe, de même type y apparaissent, les mêmes noms propres (de lieux, d'êtres, etc.) font la liaison d'un récit à l'autre, les mêmes institutions sociales et cosmiques, explicitement ou en filigrane, orientent tous les récits ; si les usagers ont confiance dans l'efficacité d'un mythe particulier, c'est, pour beaucoup, parce qu'ils sentent, parce qu'ils savent qu'il n'est pas isolé : une cohérence mouvante mais suffisante est maintenue d'autant plus facilement que, en chaque occasion, c'est un seul mythe qui a de l'importance, qui se récite avec détail, la masse de tous les autres composant en sourdine une orchestration utile mais nécessairement confuse. Ce sentiment de « choses du même genre, apparentées », suffit à constituer, au-dessus des mythes, une mythologie, un organisme dont on ne doit isoler les fragments qu'avec précaution.

*
* *

IV. — *Point de départ : religions des Indo-Iraniens, des Celtes et des Italiotes.*

L'unité de langue, disions-nous, suppose un minimum commun de civilisation, en particulier de religion. La matière de notre étude n'est donc pas illusoire : par la confrontation des équilibres religieux attestés dans les diverses sociétés parlant des langues indo-européennes, on peut espérer reconstituer au moins des fragments de l'ancienne religion commune, de la même manière que les linguistes, par la confrontation des grammaires et des vocabulaires du sanscrit, du grec, du latin, etc., reconstituent une bonne partie de l'indo-européen commun.

Il se pourrait cependant que cette matière fût inaccessible, et l'étude impossible; il se pourrait qu'en évoluant au sein des sociétés issues par fractionnement de la société préhistorique, l'ancien équilibre eût tellement changé que les traces du passé fussent imperceptibles ou méconnaissables; une langue étant moins sujette aux révolutions, aux réformes et refontes radicales qu'une religion, il se pourrait que, tout en continuant à parler deux formes encore fraternelles de l'indo-européen, les Indiens védiques et les Latins de Rome par exemple eussent entièrement renouvelé leurs systèmes de rites et de mythes, au point de ne pas laisser de prise à la comparaison.

De fait, le « minimum initial de civilisation commune » s'est partout considérablement altéré lors-

que les tribus indo-européennes, se dispersant aux quatre points cardinaux, de l'Atlantique au Turkestan, de la Scandinavie à la Crète et à l'Indus, se sont superposées ou mêlées à des allogènes dont la civilisation — nous pensons au monde égéen, à l'Asie antérieure, à Mohendjo Daro — les a conquises dans le temps même où, conquérantes, elles imposaient l'essentiel de leur langue.

Nulle part donc, nous pouvons en être certains, les religions historiquement attestées ne sont issues par simple et linéaire évolution de la religion indo-européenne. Partout nous nous trouvons vraiment en présence d'équilibres nouveaux, quelques-uns constitués pour la plus grande part de matériaux non indo-européens; les faits hérités de la préhistoire commune n'y sont plus que des survivances réduites ou déformées selon les nécessités de la perspective nouvelle. Découvrir ces faits dans leurs cachettes et sous leurs déguisements, n'est-ce pas un problème insoluble et même inabordable?

Ce n'est qu'un problème difficile. Et voici la circonstance particulière qui donne un moyen de l'aborder.

Entre l'unité indo-européenne préhistorique et les histoires, séparées, des Indiens, des Perses, des Scythes, des Grecs, des Latins, des Gaulois, des Irlandais, etc., l'examen des faits linguistiques a permis d'établir qu'il y a eu, en cours de migration et parfois jusque près du point d'arrivée, des unités partielles intermédiaires : il y a eu, par exemple, jusqu'à l'extrême Est, une unité indo-iranienne; jusqu'à l'extrême Ouest, une unité plus lâche rapprochant les futurs Celtes et les futurs Italiotes. Cela

est capital : ce qu'on sait de l'ancienne Europe non méditerranéenne et du sud de l'actuelle Russie donne à penser que, entre l'unité indo-européenne et ces unités partielles, les peuples en migration n'ont pas rencontré de « grande civilisation », ni donc de grands systèmes religieux comme il est arrivé ensuite plus au sud; il est donc probable que « la religion indo-européenne » n'a pas été, durant cette période, complètement bouleversée. Comme d'autre part ces unités partielles sont plus récentes, relativement proches même des premiers documents « séparés », il est probable que, en dépit des bouleversements qui ont suivi, les survivances observables du dernier état commun, les souvenirs, au moins quant au vocabulaire religieux, seront encore abondants et groupés, de sorte que l'ancien équilibre se laissera peut-être entrevoir sous le nouveau. C'est en particulier ce qui s'est vérifié pour l'unité partielle indo-iranienne : la religion de l'*Avesta* n'est pas celle des *Veda*; les correspondances de vocabulaire religieux (noms d'êtres divins, d'hommes, d'objets et d'actes sacrés, formules même) y sont pourtant très nombreuses et éclatantes. Or il est évident, quelle que soit la méthode de nos études, qu'un rôle très important y sera joué par le recensement et le classement des correspondances de vocabulaire. Le fait qu'on puisse atteindre, et presque sans effort, un vocabulaire religieux indo-iranien considérable est rassurant.

Il y a mieux. Une des chances, la meilleure chance peut-être de nos études, est le fait, remarqué d'abord par M. Kretschmer, puis mis en pleine valeur par M. Vendryes (*Mémoires de la Société de Linguis-*

tique de Paris, XX, 1918, pp. 265-285), que d'assez nombreux mots relatifs à la religion apparaissent à la fois chez les Italiotes, chez les Celtes, et dans le groupe indo-iranien, et n'apparaissent que là. Des termes mystiques comme ceux qui désignent la « foi » dans l'efficacité de l'acte sacré, la pureté rituelle et morale, l'exactitude rituelle, l'offrande au dieu et l'agrément du dieu, la protection divine, la prospérité, le mot signifiant la récitation des formules, des noms d'hommes chargés de fonctions sacrées, plusieurs noms même de dieux majeurs ou secondaires, ne se rencontrent ainsi que sur les deux marges opposées du domaine recouvert par les langues indo-européennes. Cette singulière distribution s'explique, ainsi que l'a indiqué M. Vendryes, par une concordance non plus linguistique mais sociologique : alors que chez les autres peuples de la famille les prêtres n'ont dans la société qu'un rôle mineur, un rôle « d'ouvriers » parmi les autres, les brahmanes indiens, les mages iraniens, les druides celtiques, le collège pontifical (flamines et pontifes) à Rome constituent autant de puissants corps sacerdotaux, dépositaires intéressés des traditions; qu'on pense au vaste effort de mémoire requis des jeunes brahmanes et des élèves druides : ce n'est pas un hasard si la racine **weid-* « savoir » est à la fois dans le nom des *Veda* et dans celui des *dru-(v)id-*.

Cette circonstance assure que des survivances de la plus vieille unité existent, qu'elles sont directement connaissables. Elle met le linguiste en état de signaler à l'historien des religions des notions qui, désignées ici et là par les mêmes mots anciens,

ont chance de contenir encore en partie la même ancienne matière.

*
* *

V. — *Le problème des cadres sociaux et religieux.*

Appuyée à ce point fixe, la nouvelle mythologie comparée a fait depuis vingt ans ses premières prospections. D'abord incertaines et maladroites, elle les a rectifiées, assurées et réunies dans une synthèse déjà vaste où les vues particulières se contrôlent réciproquement et qui ne paraît pas artificielle à de bons esprits.

Les faits les plus apparents, ceux qui ont vite concentré sur eux la recherche, sont relatifs à la « Souveraineté ». Nous entendons par là l'ensemble des rites et des mythes concernant l'administration magique et juridique du monde et de la société, les grands dieux célestes et les rois leurs représentants, ainsi que les ministres mythiques et les prêtres ou magistrats terrestres qui assistent les Souverains dans leur office. Il semble, en effet, que les divers peuples indo-européens, du moins ceux chez qui ont survécu de grands corps sacerdotaux, aient gardé avec une fidélité particulière ce qui, dans la religion, relevait de ces fonctions présidentielles et directrices [1].

Mais il ne faut pas oublier qu'une religion — et ces deux mots se sont déjà rencontrés plusieurs fois dans l'exposé qui précède — est un *système*, un

1. Voir nos essais *Ouranos-Varuna*, 1934 (A. Maisonneuve); *Flamen-Brahman*, 1935 (Geuthner); *Mitra-Varuna, essai sur deux représentations indo-européennes de la Souveraineté*, 1940 (Leroux).

équilibre. Elle n'est pas faite de pièces et de morceaux assemblés au hasard, avec des lacunes, des redondances et des disproportions scandaleuses. Si nous osions risquer après tant d'autres une définition, toujours extérieure, nous dirions qu'une religion est une explication générale et cohérente de l'univers soutenant et animant la vie de la société et des individus. Si donc on ne veut pas se méprendre grossièrement sur la forme, l'ampleur et la fonction propre de tel ou tel d'entre les rouages d'une religion, il est urgent de le situer avec précision par rapport à l'ensemble. Quitte à retoucher ensuite cette première image, il faut dessiner d'abord les lignes maîtresses de toute l'architecture religieuse qu'on étudie ou qu'on reconstitue. Sinon, n'importe quel dieu étant plus ou moins amené à s'occuper de toutes les provinces de la vie humaine, on risque d'attribuer essentiellement à celui, quel qu'il soit, qu'on étudiera ce qui ne lui appartient qu'accidentellement; on le centrera sur la marge de son domaine ou même au delà et l'on méconnaîtra au contraire sa destination fondamentale. Bref, contrairement à une illusion fréquente, contrairement à un précepte de fausse prudence fort révéré, les monographies ne peuvent être constituées avec quelque assurance que lorsque l'ordre d'ensemble a été reconnu. Ou, si l'on préfère une formule plus modérée, il faut pousser parallèlement, l'une corrigeant sans cesse et améliorant l'autre, l'étude du cadre et celle des détails, l'étude de l'organisme et celle des tissus.

Nous avons senti vivement cette nécessité en plus d'un point de nos études sur les dieux souve-

rains, et aussi à la lecture d'excellents livres récemment publiés en Allemagne et en Suède sur la même question[1]. Faute de situer exactement le « Souverain » parmi les rouages politiques et parmi les représentations religieuses des Indo-Européens, nous nous sommes senti porté, et nous avons vu les autres portés à élargir indéfiniment son domaine propre, ce qui n'est certes pas entièrement illégitime puisque le dieu souverain, en dernière analyse, a regard et entrée partout, mais ce qui fausse la juste perspective puisque, à partir de certaines limites, dans certaines zones, il n'agit qu'en interférence ou en collaboration avec d'autres spécialistes divins plus immédiatement intéressés, alors que, dans sa zone centrale, il opère directement. Dans le temps même où nous traitions de Varu*n*a comme dieu souverain, on a pu écrire ailleurs un gros traité sur les activités agraires et économiques du même personnage; et l'on n'avait pas tort; mais où est le *centre propre* de Varu*n*a? Est-ce dans la souveraineté ou dans la fécondité qui, elle, ne manque pas de représentants divins qualifiés? Chez les Germains, O*dh*inn semble patronner à la fois les magiciens, la royauté, une partie des activités guerrières, et plusieurs auteurs ont insisté davantage sur son affinité avec l'agriculture : derechef, où est son *centre?* Inversement, n'importe quel dieu spécialiste, dans certaines circonstances, sort de son domaine, prend même des airs de dieu souve-

1. H. Güntert, *Der arische Weltkönig und Heiland*, Halle, 1923; H. Lommel, *Die alten Arier, von Art und Adel ihrer Götter*, Frankfurt a. M., 1935; G. Widengren, *Hochgottglaube im alten Iran*, Upsal et Leipzig, 1938.

rain : c'est ainsi que Mars, combattant, s'occupe aussi des champs et du bétail, au point que quelques historiens de la religion romaine font de l'élevage et de l'agriculture sa fonction primaire, tandis que d'autres, se fondant sur des faits considérables, voient en lui, en *Mars Pater*, le plus ancien « grand dieu » italique dont *Jupiter* n'aurait qu'ultérieurement usurpé quelques activités : ici encore, où est le *centre?*

Ces incertitudes et beaucoup d'autres analogues nous ont conduit à essayer de fixer, avant toute nouvelle enquête de détail, les cadres généraux et les grandes articulations de la religion indo-européenne. Et comme, chez les demi-civilisés, la conception du monde et celle de la société, la hiérarchie des dieux et celle des hommes sont le plus souvent parallèles, cette recherche revient à définir, à la fois et indifféremment, comment les Indo-Européens concevaient la division et l'harmonie de leur corps social et comment ils ajustaient les provinces de leurs principaux dieux. Tel est le travail que nous avons entrepris en 1937-1938[1] et auquel nous avons consacré l'année 1940-1941.

* * *

VI. — *Méthode comparative et philologies particulières.*

Nous n'exposerons pas ici les règles de nos démarches : le peu qu'il soit utile d'en dire est exposé

1. Cf. *La préhistoire des flamines majeurs*, dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, CXVII, 1938, pp. 188-200.

dans la section indo-européenne de l'*Histoire des Religions* de MM. Gorce et Mortier (librairie Quillet), dont la publication tarde, et à laquelle nous avons aussi emprunté quelques-uns des développements qui précèdent.

Nous ne méditerons pas non plus sur les difficultés que nous avons rencontrées du fait soit des linguistes, soit des philologues : nous ne gardons aux uns et aux autres que de la reconnaissance, car il est sain qu'une discipline nouvelle, qu'une méthode en formation subissent d'abord résistances, assauts, avanies. Tout le monde, ou presque, étant de bonne foi, l'accord se fait, chacun rectifiant ce qu'il y avait d'excessif ou d'illusoire dans ses positions et prenant une conscience plus claire et de ses limites et de son pouvoir légitime. La « philologie comparative » naissante n'a que respect pour les « philologies séparées » qui, de leur côté, renoncent plus vite que nous n'osions l'espérer à lui mesurer trop sévèrement sa place.

Il est un point cependant sur lequel il faut insister, car c'est là que se sont formés et que peuvent se former encore le plus de malentendus. Beaucoup de philologues spécialistes — indianistes, latinistes, etc. — estiment prudent, nécessaire, de réserver la comparaison pour un second stade de la recherche; ils entendent traiter d'abord leurs dossiers, apprécier les textes, interpréter les divers témoignages, composer une image probable des formes les plus anciennes, même préhistoriques, de la religion et généralement de la société qui constitue la matière de leur philologie, et cela en toute souveraineté, par les seuls moyens de la critique

interne et externe, éclairés par ce qu'ils savent, devinent ou sentent du génie du peuple considéré, tel justement que le leur révèle l'étude philologique des textes. Chacun des spécialistes entend que ses pairs, les spécialistes des autres provinces indo-européennes, en fassent autant. Une fois que les philologies indienne, latine, germanique, etc., auront librement constitué une image des plus anciennes formes de la vie sociale et des représentations religieuses des divers peuples qu'ils traitent distributivement, *et alors seulement*, le comparatiste sera admis à s'emparer de ces résultats et à les confronter, sans d'ailleurs avoir à les retoucher sensiblement par ses méthodes propres. Ils conçoivent ainsi le travail par étages superposés et par étapes nettement distinctes : philologie pure à la base, et « philologies séparées » (pour ce qui nous concerne, « mythologies séparées »); puis, en superstructure, la comparaison.

Ce programme repose sur une illusion bien compréhensible : c'était celle, somme toute, des hellénistes qui s'irritaient, il y a un siècle, contre les intrus qu'on appelait bizarrement les « grammairiens comparés »; ils avaient construit, de l'intérieur du grec, avec des matériaux grecs, des systèmes plausibles pour expliquer l'opposition de *esti* « il est » et de *eisi* « ils sont », et ces systèmes leur semblaient autrement rassurants que les « hypothèses » qui reconnaissaient ici l'opposition sanscrite de *asti* « il est » et de *santi* « ils sont » et les oppositions latine et allemande toutes semblables de *est* et de *sunt*, de *ist* et de *sind*. Les comparatistes avaient pourtant raison. Il en est de même

pour notre matière : ce n'est pas de l'intérieur d'une société indo-européenne particulière qu'on peut déterminer avec vraisemblance ce qui, en elle, dans l'état de sa maturité, provient d'une innovation plus ou moins récente, et ce qui a été maintenu de l'héritage ancestral; ce n'est pas l'historien d'une société indo-européenne particulière qui, d'après ce qu'enseigne la seule histoire, peut conjecturer la préhistoire : dans les équilibres qu'il constate, les plus vieux éléments sont souvent réduits à peu de chose et détournés de leur fonction première; comment, par quelle intuition pressentirait-il et surtout démontrerait-il leur ampleur et leur valeur anciennes ? Le comparatiste au contraire dispose d'un moyen objectif d'appréciation : le repérage des coïncidences entre deux sociétés apparentées, et des coïncidences en groupe plutôt qu'isolées. Si l'on reconnaît, enchâssée dans un équilibre spécifiquement indien et dans un équilibre spéciquement romain par exemple, une même série, suffisamment originale, d'éléments soutenant entre eux des relations homologues, il y a pour ces derniers présomption d'antiquité, d'héritage à partir de la préhistoire commune, et plus le groupe d'éléments considérés sera complexe et délicat, plus la présomption sera forte; si un troisième équilibre, spécifiquement scandinave ou irlandais par exemple, présente le même groupe d'éléments singuliers, la preuve est bien près d'être acquise. Au fond, il en est de la méthode comparative en matière religieuse comme en matière linguistique : elle seule permet de remonter avec assurance, avec objectivité, dans la préhistoire par l'utilisation

simultanée des archaïsmes, des bizarreries (des « irrégularités », disent les grammairiens), de toutes les traces qui, ici et là, au sein de chaque équilibre particulier substitué à l'équilibre préhistorique commun, témoignent bien de ce lointain passé, mais n'en témoignent qu'à la condition d'être recoupées, confirmées, interprétées et parfois restaurées du dehors.

Par conséquent, la comparaison, l'esprit comparatif doivent intervenir *dès le début*, dès la collecte et l'appréciation des sources, dès la lecture et le classement des documents. En procédant à l'inverse l'indianiste isolé d'une part, le latiniste isolé d'autre part risquent de construire pour la préhistoire de leurs domaines deux images où les points communs n'apparaîtront pas ensuite clairement, ou même auront été négligés à cause de leur insignifiance apparente dans l'équilibre historique indien et dans l'équilibre historique romain. C'est ce qui est plusieurs fois arrivé.

Cette constatation ne contient pas d'outrecuidance. Le comparatiste reconnaîtra aussi bien ses propres faiblesses : du seul fait qu'il soit obligé de s'initier à un grand nombre de spécialités, il n'est à l'aise dans aucune et il est exposé à commettre, dans le détail des lectures, des traductions, des interprétations, dans l'usage des bibliographies, dans l'expression enfin, de ces erreurs et de ces maladresses que, par tradition corporative, les philologues aiment à fêter joyeusement. Même s'il évite ces grossiers écueils, il reste en tout cas moins bien armé que ses collègues philologues pour exploiter, pour pousser dans toutes ses conséquences

tel principe d'explication dont il aura eu le premier mérite. L'idéal sera d'établir, comme il s'est fait dans la linguistique, une symbiose de tous les instants entre spécialistes et comparatistes; et si jamais un seul homme peut réunir les deux qualités, peut être entièrement compétent sur tous les domaines où la comparaison l'appelle, la perfection sera de ce monde. Pour l'instant, contentons-nous d'une tolérance et d'une assistance mutuelles, ce qui est déjà tout près de l'association. Que le comparatiste prospecte les sujets : les philologues, s'ils veulent bien prendre au sérieux son croquis, en feront meilleur usage que lui-même.

*
* *

VII. — *Explication du livre.*

Ceux qui observent notre travail depuis plusieurs années n'auront pas de peine à suivre la marche de la présente recherche. Etant donné la circonstance providentielle qui a été rappelée plus haut [1], c'est, cette fois encore, au confluent des données de l'extrême Est et de l'extrême Ouest que se forme la première masse solide sur laquelle nous bâtirons : ce livre est consacré, pour la plus grande part, à préciser et à développer l'analogie qui s'observe entre la hiérarchie triple de la société brahmanique (prêtres, guerriers, éleveurs-agriculteurs) et la hiérarchie triple du plus auguste des sacerdoces romains (flamines de Jupiter, de Mars, de Quirinus), avec tout ce qui se rattache à l'une

1. Voir ci-dessus, pp. 22 et suiv.

et à l'autre de conceptions mythiques et philosophiques, de pratique religieuse et politique.

Mais, tandis que les faits indiens, ainsi que les faits iraniens tout proches, sont bien connus et immédiatement accessibles, les faits romains, fossiles pour la plupart et mal compris des anciens eux-mêmes, exigent un long traitement. Aussi résumerons-nous dans un seul chapitre initial ce qu'il faut savoir des castes indiennes, des classes iraniennes et de leurs prolongements religieux, philosophiques, etc., nous efforçant, au risque de sécheresse, d'en faire ressortir l'aspect systématique. Puis, à la lumière de ces données certaines, nous étudierons les survivances romaines, vérifiant progressivement que l'analogie du triple flaminat et de la société triple indo-iranienne n'est pas extérieure mais essentielle.

Nous examinerons ainsi d'abord les trois dieux que servent les trois flamines, et les fonctions sociales et cosmiques de ces dieux (chapitre II), ensuite la situation des trois flamines majeurs dans la vie religieuse et politique à l'époque historique. Cette dernière étude, à condition de montrer par l'examen sommaire de l'organisation sociale des Celtes que l'organisation sociale des Indo-Iraniens est restée la plus proche du type indo-européen commun, éclairera quelque peu l'évolution particulière des pré- et des proto-Romains, et donnera notamment des raisons de penser que la conception « civique » de la vie sociale s'est substituée sur les bords du Tibre à une conception « classificatoire » toute comparable à celle des Indo-Iraniens, conception dont le triple flaminat n'est que le

reflet sacerdotal et le vestige le plus apparent (chapitre III).

Nous serons ainsi conduit à chercher si d'autres vestiges de cette organisation en classes fonctionnelles ne subsistent pas, et notamment si les trois tribus primitives de Rome (Ramnes, Luceres, Tities), que les anciens ne savaient plus guère interpréter, n'étaient pas justement dans le principe des classes fonctionnelles : la vérification est possible, en toute rigueur philologique, croyons-nous (chapitre IV).

Mais les Romains expliquaient l'union et la collaboration des Ramnes, des Luceres et des Tities par une légende, par le fameux enlèvement des Sabines et par la guerre, suivie d'un accord, entre les Romains et les Sabins : dans la perspective que nous découvrons, cette légende n'est évidemment pas de l'histoire, mais un mythe, au sens défini plus haut[1]; il y a donc lieu de regarder si, sur d'autres parties du domaine indo-européen, la collaboration des classes fonctionnelles n'est pas justifiée par des mythes comparables : c'est le cas, en effet; le mythe germanique est même exactement superposable au mythe romain, et les mythes celtique et indien sont proches (chapitre V).

Les deux derniers chapitres (VI et VII) recueillent les traces romaines de deux autres conceptions rattachées aux classes fonctionnelles dans diverses sociétés indo-européennes mais, qui, à Rome, en sont irrémédiablement dissociées (les frères ancêtres, les talismans); ils ne peuvent prétendre à

1. V. ci-dessus, pp. 15 et suiv.

être aussi démonstratifs que les précédents. Enfin la conclusion, ramassant l'ensemble des résultats, énonce sans les traiter plusieurs questions importantes.

Nos lecteurs nouveaux ressentiront peut-être quelque fatigue ou quelque irritation à nous suivre, et nous leur paraîtrons mener de front ou alternativement, mêler ou croiser deux problèmes différents, ou du moins deux niveaux différents du problème : d'abord une interprétation et une systématisation des documents romains concernant la plus ancienne organisation de la société, puis une reconstitution comparative des formes sociales des Indo-Européens. Ils auront raison, mais ils comprendront vite que cette méthode d'avance est la seule praticable : les données romaines sur les origines ne sauraient s'interpréter que par référence aux faits indo-iraniens, celtiques, germaniques, ou aux faits indo-européens qu'on peut en déduire par la comparaison; compensatoirement, ces mêmes données romaines sont nécessaires non seulement pour achever mais pour pousser un peu loin l'induction indo-européenne. Chacune des deux démarches aide l'autre et la conditionne, le « dossier indo-européen » fournissant au « dossier romain » des moyens d'analyse comparative, le « dossier romain » fournissant « au dossier indo-européen » des éléments de synthèse également comparative. Et ces échanges de services ne tournent pas au cercle vicieux, puisque chacun des deux dossiers ne renvoie pas frauduleusement à l'autre, tout nus et tout crus, les matériaux qu'il en a reçus, mais les lui propose élaborés, enrichis de

prolongements et de valences qui sont à la fois des prises pour la vérification et des amorces de développement. Telle est toujours, d'ailleurs, l'originalité de la méthode comparative : elle ne s'avance pas vers la certitude par une ascension droite, entassant Ossa sur Pélion ou tirant les théorèmes les uns des autres en forme d'échelle coulissante, mais par un ensemble concerté d'efforts obliques, multipliant les bases, dressant en faisceau des probabilités qui, prises isolément, ne tiendraient pas.

Plus tard, quand les données celtiques, germaniques, etc., auront été interprétées avec l'attention qui est ici réservée au domaine romain, on pourra préparer un exposé plus harmonieux, plus uni, plus dogmatique aussi. Au point où nous en sommes, les disgrâces de la recherche ne sauraient être voilées. Puisse le spectacle de cette misère exciter des esprits charitables à prendre à leur compte une partie des travaux qui sont ici inachevés ou simplement amorcés!

Des réflexions sur des difficultés particulières (pp. 182 et suiv.), des indications latérales (par exemple pp. 115 et 194, des notes de « formulistique » irlandaise et romaine) s'insèrent dans le développement; les lecteurs pressés de conclure peuvent les passer sans inconvénient; les autres y gagneront une vue plus exacte du sujet.

*
* *

VIII. — *Mythologie comparée et histoire romaine.*

La figure que nous sommes amené à donner aux débuts de Rome, le sens que nous attribuons aux

récits du premier et du deuxième livres de Tite-Live surprennent parfois les historiens. Hâtons-nous pourtant de constater qu'eux-mêmes, très sagement, marquent les limites de leur discipline ou même formulent les questions complexes que, par la voie comparative, nous essayons ici d'aborder. M. Carcopino, M. Homo, en mainte occasion, ont rappelé que les origines échappent à la méthode historique *stricto sensu* et que, de l'intérieur de la seule histoire romaine, une sûre critique des premières légendes n'est guère concevable. M. Piganiol, il y a vingt ans, a montré que la recherche des origines de la société romaine revient à mesurer l'apport de deux éléments : les autochtones et les conquérants, les Méditerranéens restés sur place et les Indo-Européens venus du Nord.

On ne saurait mieux dire. Mais ces deux éléments nous sont inaccessibles en eux-mêmes, et si leur résultante est connue, encore ne l'est-elle que modifiée par une longue évolution : aussi l'historien est-il exposé à mainte illusion quand il essaie, avec ses seules méthodes, de répartir la préhistoire entre l'un et l'autre. Notre effort tend à fixer au moins l'un des deux éléments, à fournir des Indo-Européens une image précise, objective, dont chaque trait soit dûment motivé.

On ne nous conteste plus en général l'utilité d'un tel service. Les difficultés viennent de ce que, nécessairement, il se dépasse lui-même. Du lointain de la préhistoire indo-européenne reconstituée par comparaison, nous apportons des systèmes de concepts, très exactement des mythes, qui recouvrent de trop près certaines légendes relatives aux

origines romaines pour que la coïncidence soit fortuite : ces légendes sont donc elles aussi, au sens précédemment défini, des mythes. Telles étaient, dans un précédent livre, les légendes sur les vies et sur les institutions de Romulus et de Numa, et aussi les légendes sur la guerre des Romains contre Porsenna, les unes et les autres illustrant une vieille doctrine bipartite de l'action souveraine. Telles sont, dans le présent livre, les légendes sur les premiers rapports des Romains et des Sabins, sur Romulus et sur Tatius, sur l'enlèvement des Sabines et sur la fusion des peuples, toutes légendes justifiant l'ancienne tripartition fonctionnelle de la société romaine.

Les historiens réagissent. Il leur est difficile de ne voir dans ces traditions sur les temps royaux que des récits fictifs soutenant des concepts, des coutumes, des cultes, des traits d'organisation politique ou religieuse plus ou moins bien conservés dans la Rome ultérieure. En particulier les rapports des Romains et des Sabins, cette alliance de Romulus et de Tatius où M. Piganiol reconnaît l'événement capital de l'histoire ancienne de l'Occident, peut-on les abandonner comme événements, comme *faits*, et n'y plus voir que la forme prise à Rome par ce qui, chez les Germains, se présente comme la guerre, puis la fusion des dieux Ases et des dieux Vanes, c'est-à-dire un récit traditionnel, préromain, habillé seulement en vêtements romains, justifiant la coïncidence, la collaboration au sein d'une même société des classes supérieures (prêtres et guerriers) et de la classe rurale ?

Nous ne saurions être juge et partie. A regarder

comparativement les données ici rassemblées, nous ne pouvons en conscience conclure autrement que nous ne faisons, nous ne voyons pas le moyen d'associer l'histoire à l'explication plus généreusement que ne le font les pages 148 et suivantes. En signant cet aveu nous tenons compte bien volontiers de la déformation ou, si l'on veut, de l'aveuglement qui résulte, en chacun, de l'application légitime mais intensive d'une méthode. Il est probable que, dans quelques années, soit par des corrections réciproques, soit par l'arbitrage de tiers, les historiens de Rome et nous-même parviendront à ce qui nous paraît en ce moment désirable mais peu concevable : une interprétation *à la fois mythique et historique* des légendes que, courtoisement, nous nous disputons. De bons esprits, nous le savons, s'y emploient : sensibles à nos raisons mais plus libres que nous et mieux armés pour l'utilisation de toutes les données romaines, des hommes comme M. Jean Bayet, M. Basanoff feront le départ de nos droits et de nos excès. Pour l'instant, il ne nous a pas semblé même utile d'émousser la pointe d'une pensée en travail : quitte à provoquer des résistances plus vives, nous avons formulé au plus net et nos solutions et les difficultés auxquelles les autres nous paraissent se heurter. Les discussions qui s'ensuivront, que du moins nous souhaitons, s'en trouveront facilitées.

*
* *

IX. — *Transcriptions.*

Les quelques citations qui ont été faites dans des langues anciennes autres que le latin et le grec sont dans une graphie très simplifiée. Partout, sauf en latin où l'on n'ose aller contre l'usage, les voyelles longues ont été marquées, et par l'accent circonflexe[1]. Des caractères *italiques* dans un mot écrit en caractères *romains*, et vice versa, marquent des phonèmes particuliers : *th*, *dh* (iranien, vieux scandinave) valent le *th* spirant sourd et sonore de l'anglais; *kh*, *gh* (iranien) sont les gutturales spirantes sourde (allemand *ach*-laut) et sonore (berlinois *g*); *t*, *d*, *n* (sanscrit) sont des cacuminales; *h* et *m* (sanscrit) sont le « visarga » (souffle) et l' « anusvâra » (nasalisation de la voyelle précédente); *sh* (sanscrit, iranien) est le *ch* français (un simple *c* notant d'autre part le *tch* français); *r* (sanscrit, avestique, indo-européen) et *l* (sanscrit, indo-européen) sont *r* et *l* voyelles. L'astérisque *, comme il est d'usage en linguistique, précède toute forme reconstituée.

1. La longue n'a pu cependant être marquée dans *Tyr* ni à l'initiale des noms propres (*Odhinn*, *Aditya*).

CHAPITRE PREMIER

Les trois classes sociales indo-iraniennes.

I. *Les castes dans l'Inde ancienne.*

L'Inde est la terre des castes par excellence. Dans la moindre société, par dizaines, elles se côtoient et s'opposent. Héréditaires, fermées sur elles-mêmes par le régime matrimonial, elles tiennent l'individu dans un réseau d'obligations et d'interdictions qui sous prétexte de pureté le paralysent, le séparent de la plupart de ses semblables, et dont il ne peut s'affranchir sans perdre son rang, sans risquer ses droits et ses chances.

Cet éparpillement coagulé, qui explique en partie les destins de l'Inde, n'est sûrement pas un héritage des temps indo-iraniens. Il s'est formé, puis accentué, généralisé au cours des siècles, s'abritant seulement du nom d'un système traditionnel fort différent : la division de tout groupement arya en trois *varna*, en trois « couleurs », en trois grandes castes si l'on veut, correspondant à trois organes différenciés et hiérarchisés dont la collaboration est nécessaire à la vie du corps social : d'abord l'ensemble des prêtres (*brâhmana*), puis celui des guerriers (*kshattriya* ou *râjanya*), enfin celui des éleveurs-agriculteurs (*vaiçya*). C'est

uniquement de ce système à trois castes qu'il sera ici question, et non de ses ultérieurs foisonnements.

Si l'on met à part les neuf premiers livres du *Rg* Veda, on peut dire que la tripartition de la société *arya* de l'Inde est sous-jacente à toutes les formes de la littérature, à tous les modes d'activité et à tous les mécanismes conceptuels qu'elle reflète. Une quatrième division s'y adjoint en général, hétérogène, celle des *çûdra*, qui ne sont plus des *arya* mais, primitivement du moins, des autochtones soumis par les conquérants; ils ne se juxtaposent aux trois autres groupes qu'en repoussoir, pour mieux faire ressortir l'unité essentielle de ces sacrifiants, de ces manieurs d'armes, de ces pourvoyeurs de lait, de viande et de graine qui, inégaux entre eux, sont également et solidairement les maîtres de tout le reste. Enfin, en marge de la classification, mouvants, libres, tantôt méprisés tantôt honorés, suspects mais nécessaires, apparaissent encore les diverses sortes d'artisans. Nous n'examinerons pas ici leur situation singulière.

Avec plus ou moins de fermeté, les textes s'accordent à présenter les trois classes *arya* comme des « castes », héréditaires déjà, impénétrables au mariage et à la fortune, closes et rigides. Très tôt un bref répertoire de légendes a enregistré les cas où un individu, entraînant sa postérité, a pu passer sans dommage d'une caste à l'autre : les conditions de ces changements d'équilibre sont tellement exceptionnelles qu'ils ne sauraient constituer des précédents au profit des mortels ordinaires. Des traditions beaucoup plus nombreuses, récits de conflits catastrophiques ou de louables collaborations,

établissent au contraire que chaque homme doit rester dans la caste où il est né, en observer les devoirs, et se comporter envers les deux autres suivant des règles que fixe le code traditionnel des préséances.

A certaines époques et en certains lieux, cette hiérarchie a pu s'amollir, sinon se renverser : il y a des raisons de penser que la caste guerrière, plus d'une fois et plus ou moins durablement, avant, pendant et après la crise bouddhique, a disputé à la caste sacerdotale la présidence même spirituelle des sociétés. Les grandes épopées indiennes, littérature aristocratique, contiennent quelques expressions qui partout ailleurs seraient à cet égard des déclarations de principe. Compte tenu de l'extraordinaire aptitude qu'a toujours eue l'Inde à concilier les contradictoires, compte tenu aussi de l'énorme masse des textes, on peut considérer ces expressions subversives, statistiquement et systématiquement, comme négligeables. Avec une approximation satisfaisante on exprime donc bien les catégories à l'aide desquelles l'Inde a pensé sa vie sociale en restant fidèle à la formule tripartite.

On peut en lire l'énoncé classique, par exemple, au début des *Lois de Manou*[1]. On notera seulement le fort gauchissement de tout le système dans un sens religieux et moral, la seconde et la troisième castes arya joignant à leur fonction propre de service militaire ou de travail rural des devoirs précis envers les dieux et les prêtres; quant aux çûdra, leur hétérogénéité est éclatante :

1. I, stances 88-91.

« *Il* [*le Créateur*] *a donné aux* Brâhmana *l'enseignement et l'étude sacrés, la célébration des sacrifices pour eux-mêmes et pour les autres, le privilège de donner et de recevoir ;*

« *La protection du peuple, le don, l'offrande et l'étude sacrées, la domination des sens, tel est le lot du* Kshattriya ;

« *La protection du bétail, le don, l'offrande et l'étude sacrées, le commerce, le prêt et le labour appartiennent au* Vaiçya ;

« *Quant au* Çûdra, *la seule tâche que lui a fixée le Souverain Maître est de servir les castes précédentes sans les outrager* ».

Cette formule, disions-nous, apparaît partout, sauf dans les neuf premiers livres du *R*g Veda, qui sont plus anciens que le dixième. Est-ce à dire que la tripartition sociale n'ait fait son apparition dans l'Inde qu'au seuil de l'histoire, qu'elle soit une création proprement indienne, susceptible d'être datée sinon absolument, du moins par rapport aux textes que nous lisons? Nullement. Si aucun passage des premiers livres du plus vieil hymnaire ne présente le système aussi développé que telle stance du dernier, ils en contiennent du moins le germe, et plus que le germe : témoins les vers souvent cités de *R*g Veda, IV, 50, 8, où *brahman*, *râj*, *viç*, c'est-à-dire les radicaux mêmes des noms ultérieurs des castes, sont rapprochés, et justement en vue de définir leurs relations et leurs préséances. Et surtout la comparaison des sociétés iraniennes, ces sœurs jumelles de la société védique, ne permet pas d'hésiter : non certes en forme de castes rigides

et impénétrables, mais comme le modèle idéal de toute société, dans ses légendes plus encore que dans sa pratique, l'Iran propose, médite, raffine, complique cette même figure triple de la société que l'Inde a prise tout à fait au sérieux mais n'a sûrement pas inventée.

*
* *

II. — *Les classes sociales dans l'ancien Iran.*

Il y a près de trois quarts de siècle que Fr. Spiegel a mis en valeur cette rencontre des traditions iraniennes et indiennes [1]. Mais tout récemment l'attention a été ramenée sur les classes sociales de l'Iran et plusieurs auteurs s'y sont intéressés, complétant la documentation, améliorant l'interprétation; malgré quelques divergences de détail dont il ne faut exagérer ni le sens ni l'ampleur, ils sont d'accord entre eux et avec Spiegel sur l'essentiel, c'est-à-dire sur l'antiquité, sur le caractère « indo-iranien » du système [2].

L'Iran mazdéen, tel qu'il se reflète dans les textes d'époques et d'orientations diverses, divise la

1. *Eranische Altertumskunde*, III, 1878, pp. 551 et suiv.

2. A. Christensen, *Le premier homme et le premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens*, *Archives Orientales de Lundell*, XIV, 1, Upsal, 1918, pp. 137 et suiv.; 2, Leide, 1934, pp. 47, 67, 102; G. Dumézil, *La préhistoire indo-iranienne des Castes*, *Journal Asiatique*, 1930, 1, pp. 109-130; E. Benveniste, *Les classes sociales dans la tradition avestique*, *J. As.*, 1932, 2, pp. 117-134; *Les Mages dans l'ancien Iran*, *Publ. de la Soc. des Et. Iran.*, n° 15, 1938, pp. 6-13; *Traditions indo-iraniennes sur les classes sociales*, *J. As.*, 1938, 2, pp. 529-550; H. S. Nyberg, *Die Religionen des alten Iran*, Leipzig, 1938, pp. 89-91.

société en trois ou quatre états superposés, le quatrième et dernier, là où il paraît, étant formé par l'ensemble des artisans. Dans l'Avesta, sauf un seul texte qui mentionne en outre l'Artisan, *hûiti*, il n'est question, par valeurs décroissantes, que du Prêtre, *âth*aurvan, *âth*ravan[1], du Guerrier, *rath*aê-sh*tar*[2], et de l'Eleveur-Agriculteur, *vâstryô-fsh*uyant[3].

Les hymnes dits *gâthâ*, qui sont les parties les moins claires mais les plus anciennes de la compilation avestique et qui représentent la pensée propre de Zoroastre, ne connaissent également que la tripartition pure, mais avec des noms particuliers[4]. Dans le premier millénaire de notre ère, les textes pehlevis parlent en général de quatre classes, les trois premières portant des noms qui sont l'adaptation savante (et non l'aboutissement phonétique spontané) des noms avestiques (*asrôn*, *arte*sh*tar*, *vâstryô*sh) tandis que les artisans sont dits *hu-tu*khsh, mot authentiquement pehlevi qui signifie « industrieux ». Enfin les auteurs d'époque et de confession musulmanes qui s'informent dans des livres pehlevis que nous n'avons pas tous conservés, gardent la même tradition, parfois avec des innovations dont on a rendu compte aisément, remplaçant par exemple ou doublant les prêtres « païens » par une classe de scribes, de bureaucrates[5].

1. Cf. un des prêtres védiques, l'*atharvan*.
2. Proprement « monteur de char » : cf. védique *rathê*-shthâ, épithète exclusive du dieu guerrier Indra.
3. De *vastra* « pâturage, agriculture, paysannerie » et de *fshu-* « avoir du bétail » : sanscrit *paçu*, latin *pecu(s)*, etc.
4. Benveniste, *J. As.*, 1932, pp. 121 et suiv.
5. *J. As.*, 1930, 1, pp. 111-112.

L'un des témoins les plus fidèles est, au xe siècle, l'illustre poète persan Firdousi : sous des noms altérés dont MM. Christensen et Benveniste ont réussi à retrouver la vraie forme, servilement transcrite du pehlevi, il raconte encore comment le roi légendaire Djam*sh*ed (le *Yima* de l'Avesta, le *Yama* de l'Inde) institua hiérarchiquement les *asravân* ou prêtres [1], les *arte*sh*tar* ou guerriers, les *vâstryô*sh ou agriculteurs, les *hutu*khshî ou artisans. Voici comment Firdousi les présente [2] :

« *D'abord la classe de ceux qu'on nomme* *asravân; *sache qu'ils sont voués aux cérémonies du culte.* [*Djam*shed] *les sépara du reste du peuple et leur assigna les montagnes pour y célébrer leur culte, pour s'y consacrer au service divin et se tenir devant le Souverain lumineux.*

« *De l'autre côté se placèrent ceux qu'on nomme* *arte*sh*tar. *Ils combattent comme des lions, brillent à la tête des armées et des provinces. C'est par eux qu'est protégé le trône royal, par eux que se maintient la gloire de la vaillance.*

« *Sache que* *vâstryô*sh *est le nom de la troisième classe. Ils ne rendent hommage à personne. Ils labourent, plantent et récoltent eux-mêmes; de ce qu'ils mangent, personne ne leur fait reproche. Ils ne sont pas serfs, bien que vêtus de haillons, et leur oreille est sourde à la calomnie.*

« *La quatrième est nommée* *hutu*khsh*î. *Apres au*

1. Suivant la restitution de M. Christensen, plus probable que la lecture des manuscrits gardée et interprétée par M. Benveniste, *âmûzyân*.

2. Traduction de Mohl modifiée par M. Benveniste, *J. As.*, 1932, 2, pp. 132-133.

gain et arrogants, ils s'emploient à tous les métiers et leur âme est toujours en souci. »

Témoin fidèle de la tradition, Firdousi oppose encore clairement les trois classes supérieures, pour lesquelles il n'a qu'éloge temporel et moral, et la quatrième, visiblement considérée comme disgraciée, comme hétérogène.

Quelles que soient les nuances, et même les divergences, entre les formes qu'a revêtues le zoroastrisme aux diverses époques, que M. Nyberg ait partiellement ou pleinement raison dans la thèse radicale qu'il développe depuis 1937, il n'est pas douteux que tous ces témoignages, en gros, n'en forment qu'un : les textes persans ou arabes dépendent des textes pehlevis, qui dépendent eux-mêmes des textes avestiques, lesquels, sur ce point particulier, ne paraissent pas être en conflit.

M. Benveniste vient de montrer [1] qu'une inscription du vaincu de Marathon, du roi achéménide Darius, indépendante donc de tous nos textes, sinon du milieu religieux où les plus anciens se sont formés, présente non pas directement la même division mais — le lecteur qui poussera plus avant dans le présent travail comprendra bientôt et l'intérêt et l'insignifiance de cette nuance — une tripartition parallèle des risques que court la société : « Puisse Ahura-Mazdâh, dit le roi, garder ce pays de l'armée ennemie, de la mauvaise récolte, du mensonge [2] ! » Il s'agit évidemment des trois fléaux

1. *J. As.*, 1938, 2, p. 543.
2. *Imâm dahyâum Ahuramazdâ pâtuv hacâ hainâyâ hacâ dushiyârâ hacâ draugâ.*

— invasion, famine, impiété (le mensonge étant le péché majeur de tous les mazdéismes) — qui, menaçant chacun l'une des trois fonctions sociales et l'un des trois organes qui leur correspondent, constituent par leur réunion la totalité du Mal prévisible. Si le mazdéisme des Achéménides n'est pas zoroastrien, ce témoignage prouve à lui seul que Zoroastre n'a pas inventé la conception tripartite de la société. Si, comme on l'a encore soutenu récemment, c'était au contraire une variété de zoroastrisme que nous font connaître les archives cunéiformes des Grands Rois, la remarque de M. Benveniste aurait certes un intérêt plus réduit; du moins garantirait-elle que, dans le zoroastrisme même, la tripartition sociale est une conception très ancienne. Dans tous les cas, d'ailleurs, la concordance des faits indiens avec les faits iraniens, les uns appuyant les autres, lèverait les doutes s'ils pouvaient se produire et oblige à remonter plus haut : Zoroastre et tout l'Iran d'une part, le *Rg* Veda et toute l'Inde d'autre part n'ont fait que maintenir une tradition antérieure, une conception indo-iranienne de la société.

*
* *

III. — *Les fonctions sociales chez les Scythes.*

Une partie du monde iranien qu'on avait trop longtemps négligée est venue témoigner dans le même sens avec une grande précision : nous voulons parler des Scythes, de ces populations qu'on est contraint d'appeler bizarrement les « Iraniens

d'Europe » puisque leur langue se rattache incontestablement aux parlers dont la majorité est groupée en Iran et que, non moins incontestablement, ils étaient déjà fixés en Europe et depuis longtemps séparés de leurs cousins asiatiques quand le Grand Roi eut l'imprudence de les attaquer et quand, un peu plus tard, l'excellent Hérodote décrivit leurs mœurs et consigna quelques-unes de leurs fables.

Ces remuantes populations, que le monde gréco-romain et notre moyen âge chrétien ont connues, redoutées, et parfois admirées sous les noms de Scythes et de Sarmates, puis d'Alains et de Roxolans, n'ont pas comme les Perses ou les Parthes fondé d'empire durable ni laissé de monuments écrits. Ils nous sont cependant accessibles par deux voies : d'abord par les notices ethnographiques que les auteurs anciens, notamment Hérodote en son quatrième livre, leur ont consacrées; puis par l'abondant et original trésor de récits épiques conservé jusqu'à nos jours par un peuple du Caucase qui est l'authentique héritier des Alains, les Osses ou Ossètes, dont une partie se nomme encore aujourd'hui les *Iron*, c'est-à-dire en toute rigueur étymologique les « Iraniens », les *Arya*. Or une légende consignée par Hérodote et confirmée par les traditions modernes des Osses assure que cette colonie aberrante de l'ensemble indo-iranien « pensait » sa structure sociale selon la même formule que les deux autres. Ce point doit être examiné avec soin, d'abord parce qu'il est l'élément le plus neuf d'un vieux dossier, parce qu'il confirme le caractère pan-iranien de la conception sociale

tripartite, et aussi parce qu'un détail de l'interprétation soulève une difficulté qui n'est sans doute qu'apparente et qui sera discutée plus tard.

Voici comment les Scythes, au témoignage d'Hérodote (IV, 5-6), se représentaient l'origine de leur nation, « la plus jeune du monde » : « Le premier homme qui parut dans leur pays jusqu'alors désert se nommait Targitaos; on le disait fils de Zeus et d'une fille du fleuve Borysthène (l'actuel Dniepr)... Lui-même eut trois fils, Lipoxaïs (variante Nitoxaïs), Arpoxaïs et, en dernier, Kolaxaïs. De leur vivant il tomba du ciel sur la terre de Scythie des objets d'or : une charrue, un joug, une hache et une coupe. A cette vue, le plus âgé se hâta pour les prendre; mais quand il arriva, l'or se mit à brûler. Il se retira et le second s'avança, mais sans plus de succès. Les deux premiers ayant ainsi renoncé à l'or brûlant, le troisième survint, et l'or s'éteignit. Il le prit avec lui et ses deux frères, devant ce signe, abandonnèrent la royauté tout entière à leur cadet. De Lipoxaïs sont nés ceux des Scythes qui sont appelés la race (γένος) des *Aukhatai;* du second frère Arpoxaïs ceux qui sont appelés *Katiaroi* et *Traspies* (var. *Trapies*, *Trapioi*) et du dernier, du roi, ceux qui sont appelés *Paralatai;* mais tous ensemble se nomment *Skololoi* d'après le nom de leur roi; *Skythai* est le nom que leur ont donné les Grecs ». Hérédote ajoute un peu plus loin que, de son temps, chaque année, ces objets sont promenés solennellement à travers les royaumes scythiques.

L'or céleste et royal qui descend au moment où s'organise la société et que plus tard les rois

garderont soigneusement, n'est ni un bloc sans forme, ni un objet quelconque; il se matérialise en quatre objets significatifs : une *charrue*, un *joug*, une *hache*, une *coupe*. Qu'est-ce là, sinon les instruments et les emblèmes des principales activités sociales, de celles-là mêmes qui sont à la base du système indo-iranien des classes? Laissons provisoirement le joug de côté : la charrue relève incontestablement de l'agriculture; la hache est, avec l'arc, l'arme nationale des Scythes [1]; quant à la coupe qui descend du ciel, elle risque fort d'avoir une valeur sacrée, d'être un instrument liturgique ou magique. Sur ce dernier point, les présomptions sont nombreuses et diverses; c'est d'abord l'extrême importance des offrandes de boisson dans le culte indo-iranien et déjà indo-européen; c'est surtout l'importance de la coupe dans les mythes et dans les rituels des Scythes eux-mêmes : par exemple dans la seconde légende qu'Hérodote rapporte au sujet de leur origine [2], Héraclès remet à la mère de ses fils un arc et une coupe d'or attachés ensemble; ailleurs est mentionné le festin annuel des guerriers Scythes [3], festin où des coupes d'honneur servent à distinguer ceux qui ont tué des ennemis de ceux qui n'en ont point tué; un peu plus loin [4] il est question du colossal vase d'airain, évidemment religieux, que le roi Ariantas aurait fait fabriquer et consacrer au lieu dit les Saintes Routes, entre le Borysthène et l'Hypanis.

1. Cf. Hérodote, VII, 64.
2. IV, 9-10.
3. IV, 66.
4. IV, 81.

Enfin les Osses savent encore que leurs héros des anciens temps, ceux qu'ils nomment les Nartes (et qui vivent, dans les légendes, à la manière des ancêtres Scythes), possédaient en commun une coupe merveilleuse (le *Narł-amonga* ou *Uas-amonga* « Révélatrice de Nartes »), où l'on pouvait puiser indéfiniment sans jamais la vider, ou bien qui se remplissait d'elle-même aussitôt vide, ou qui se portait d'elle-même à la bouche des plus vaillants, et certains récits décrivent les rivalités des principaux héros Nartes pour la possession ou pour la garde de ce trésor commun[1]. Toutes ces coupes rituelles engagent à prêter une valeur analogue à la coupe d'or brûlant tombée du ciel au temps des fils de Targitaos : à côté des instruments de l'agriculture et du combat, c'était l'instrument par excellence du culte et de la magie qui descendait en cette heure solennelle.

Si le symbolisme de la légende est clair, une légère incertitude subsiste pourtant du fait que, pour trois fonctions, Hérodote énumère quatre objets. M. Christensen qui a été, en 1918, le premier à l'interpréter correctement, ramène les quatre objets à la triade en considérant le joug et la hache comme les caractéristiques de deux variétés de guerriers, les uns combattant sur un char, les autres combattant à cheval. Sans pouvoir donner de preuves, il nous a semblé plus satisfaisant de ne pas séparer le joug de la charrue et de l'attribuer comme elle aux agriculteurs. M. Benveniste (1938) s'est rangé à notre avis en l'appuyant de

1. V. nos *Légendes sur les Nartes*, Paris, 1930, pp. 136 et suiv.

raisons philologiques qui ne sont pas encore démonstratives. Mais une variante du récit d'Hérodote que ni M. Christensen ni M. Benveniste ni nous-même n'avons encore utilisée met fin au débat : dans le discours par lequel les Scythes cherchent à détourner le grand Alexandre de les attaquer, Quinte-Curce insère la phrase que voici : « Sache que nous avons reçu des dons : un joug de bœufs, une charrue, une lance, une flèche, une coupe; nous nous en servons avec nos amis et contre nos ennemis. A nos amis nous donnons les fruits de la terre que nous procure le travail des bœufs; avec eux encore, nous offrons aux dieux des libations de vin; quant aux ennemis, nous les attaquons de loin par la flèche, de près par la lance » (*Dona nobis data sunt, ne Scytharum gentem ignores, jugum boum, aratrum, hasta, sagitta, patera. His utimur et cum amicis et adversus inimicos : fruges amicis damus; boum labore quaesitas; patera cum iisdem vinum diis libamus; inimicos sagitta eminus, hasta comminus petimus*). On ignore d'où Quinte-Curce a pris ce trait : ce n'est certainement pas d'Hérodote, car le détail est trop différent et l'on comprendrait mal la substitution de la flèche et de la lance à la hache du texte original. Mais d'où qu'il dérive, d'un historien ethnographe autre qu'Hérodote et aujourd'hui perdu ou d'un récit provenant des compagnons d'Alexandre, le témoignage de Quinte-Curce comporte plusieurs enseignements : d'abord dès l'antiquité et sans doute d'après l'exégèse des Scythes eux-mêmes, leurs « objets sacrés », quel qu'en fût le nombre, étaient compris comme les symboles et accessoires des trois fonctions

sociales (la coupe pour la religion, deux armes pour la bataille, deux outils aratoires pour l'agriculture); en second lieu, le joug doit en effet être interprété comme joug de bœufs de labour et non comme joug de char de guerre; enfin il ne faut pas trop presser le détail des textes, en particulier il ne faut pas attacher plus d'importance à la dualité des outils agricoles (dans Hérodote et dans Quinte-Curce) qu'à celle des armes (dans Quinte-Curce seul)[1].

Nous évoquions tout à l'heure un fragment des récits épiques que les Osses ont conservés sur leurs héros des anciens temps, sur les Nartes. Or ils savent que ces héros étaient divisés en trois « familles » dont chacune avait sa spécialité : une d'agriculteurs, une d'intellectuels, une de guerriers. Voici par exemple une formule prise à la tradition populaire et qu'un Osse érudit, M. Tuganov, a eu raison de mettre en évidence : « Les Boriatä étaient riches en troupeaux; les Alägatä étaient forts par l'intelligence; les A*kh*särtägkatä se distinguaient par leur héroïsme et par leur vigueur, c'étaient des hommes forts[2] ». C'est exactement l'état de choses indo-iranien sous sa forme la plus claire et la plus simple, l'élevage n'ayant même pas encore cédé sa place à l'agriculture. Le détail des récits épiques justifie en gros cette tradition. Le caractère « intellectuel »

1. M. Benveniste écrit à propos des objets énumérés par Hérodote (*art. cit.*, p. 532) : « Un matériel aussi clairement symbolique ne saurait comporter d'objet inutile : le propre du symbole est de n'exprimer que l'essentiel ». La variante de Quinte-Curce prouve que cette exigence est excessive; il peut y avoir des symbolismes redondants et nous en trouverons bientôt d'autres exemples (p. 227).

2. Cf. *J. As.*, 1930, 1, pp. 136 et suiv.

des Alägatä y revêt une forme particulièrement archaïque : ils ignorent guerres et exploits et n'apparaissent qu'en une seule circonstance, à vrai dire fréquente; c'est dans leur maison qu'ont lieu les beuveries solennelles des Nartes, ces beuveries où se produisent les merveilles de la Coupe Magique et où se fait et défait le prestige des chefs. Chez tous les demi-civilisés et chez quelques autres (chez les Perses notamment, au dire d'Hérodote), beuveries et sagesse font bon ménage, et les brahmanes organisateurs des orgies de soma aideront à comprendre l'alliance narte de la coupe et de l'esprit.

*
* *

IV. — *Théorie et pratique.*

Ainsi, sans influence décelable de l'une sur les autres, les trois grandes provinces du monde indo-iranien connaissent le principe de la division sociale en prêtres, guerriers, éleveurs-agriculteurs. C'est donc qu'ils l'ont héritée de leur préhistoire.

Dans quelle mesure le principe entraînait-il la pratique? L'Inde est seule à fonder vraiment sur lui son organisation sociale. Encore ce durcissement ne semble-t-il s'être opéré qu'à l'aube des temps historiques. L'Iran qu'ont connu les Grecs et les Romains avait bien à sa tête un corps sacerdotal puissant, mais le reste de la société ne paraît pas y avoir évolué en castes, même pas en classes nettement définies. Dans les livres avestiques, les versets qui parlent de la tripartition donnent l'impression de formules rhétoriques plutôt que de

références à un mécanisme bien vivant et ce sentiment subsiste pour toutes les époques, même, semble-t-il, pour la « restauration » religieuse des premiers règnes sassanides. Quant à la division fonctionnelle des Scythes, c'est elle qui a soulevé les discussions auxquelles il a été fait allusion plus haut et que nous réservons pour un examen ultérieur[1]; mais on reconnaîtra volontiers dès maintenant que, même si les fils de Targitaos sont à comprendre comme des ancêtres de « classes » plutôt que de « peuples », ces classes ne paraissent pas avoir joué dans la vie réelle un plus grand rôle qu'en Iran.

L'état de choses préhistorique commun était-il plus proche de l'état indien que de l'état iranien? Oui, sans doute, l'Inde n'ayant pas connu les précoces et profondes réformes dont on ne peut nier l'intervention dans l'Iran. Mais il est impossible de préciser davantage. Si cette conclusion déçoit l'historien, le mythologue tient ce qui est pour lui l'essentiel : il sait comment ces sociétés, quelles qu'elles fussent, n'ont cessé de se représenter leur structure idéale.

*
* *

V. — *Les classes, les fonctions et leurs dieux.*

Il faut ajouter aussitôt : et l'ordre du monde. Les moins philosophes d'entre les peuples dits « primitifs » ne se représentent pas leur être social sans du même coup, en systèmes homologues et

1. V. ci-dessous, pp. 150 et suiv.

solidaires, se représenter les autres organismes réels ou conceptuels de leur expérience et aussi l'univers qui les contient tous. L'Inde, depuis ses plus anciennes réflexions, n'a cessé de méditer sur les harmonies trinitaires, et il y a des raisons précises de penser que ce jeu avait commencé bien plus tôt.

Derrière les trois organes sociaux, elle a toujours nettement défini, dans l'abstrait et dans le concret, leurs trois *fonctions;* témoin cette stance de *R*g Veda, VIII, 71, 12, stance et hymne à Agni que M. Benveniste vient de commenter très heureusement : le dieu y est invoqué pour toutes les aides imaginables; or cette généralité s'exprime par la formule : « Agni dans les prières d'abord, Agni dans le combat, Agni pour la prospérité du champ! » (*agni*m *dhî*sh*u prathamam*, *agnim arvaty*, *agni*m *k*sh*aitrâya sâdhase*). Avec un cadre hiérarchique plus ferme et des nuances dans l'emploi des cas (le locatif pour les deux premiers Biens, un datif d'intention pour le troisième), c'est la réplique positive de l'analyse tripartite du Mal que nous lisions tout à l'heure, en vieux perse, sur une inscription de Darius (« l'armée ennemie, la mauvaise récolte, le mensonge ») et dont M. Benveniste a signalé d'ailleurs comme un écho dans un traité rituel védique, où le même Agni est prié de garder le sacrifiant « de la sujétion, de l'erreur dans le sacrifice, de la mauvaise nourriture ». Bonne administration de l'Energie et du Savoir sacrés, de la Vigueur guerrière, de la Fécondité, — Puissance magique et légale, Victoire, Abondance : tel est dès le début « le mot d'ordre » de ces sociétés, tout comme la subordination hiérarchique des Prêtres,

des Guerriers et des Éleveurs-Agriculteurs en est la « formule de composition ».

Puis, derrière ces organes sociaux et leurs fonctions, les surveillant et les protégeant, il y a d'importantes *divinités* qui naturellement varient à travers les âges et aussi, dans une même époque, suivant les intentions de prêtres ritualistes et ratiocineurs qui ont un grand nombre de dieux à leur disposition et la faculté d'en imaginer d'autres sans limites (Brhaspati, etc.) : l'Inde la plus ancienne confie l'administration du Sacré comme tel à un couple de grands dieux souverains, *Mitra* et *Varuna* (souvent, au duel, *Mitra-varuná*), Mitra représentant l'aspect juridique, réglé, exact, des opérations dont Varu*n*a représente l'aspect magique, inspiré, terrible [1]. L'administration de la Vigueur guerrière est le fait du dieu fulgurant *Indra* et d'une figure divine qui a peut-être été d'abord autonome mais qui dès les plus vieux hymnes est à peu près confondue avec lui, *Vrtrahan* (« le Destructeur de Résistance » ou « le Tueur de Vrtra »). Quant à la Fécondité, à l'Abondance, à la Richesse, elles ont des patrons moins stables, plus nombreux, souvent collectifs (une troupe de divinités désignées par un nom commun : les Viçvedevâ*h* « Tous les Dieux », ou les « Marut », etc.), qui ne peuvent être définis aussi rapidement. Du sacrifice humain aux plus humbles offrandes, nombreux sont, dans les rituels védiques et dans les commentaires, les « ensembles » où les divinités représentant le tout ou l'essentiel du monde ou de

1. Cf. notre *Mitra-Varuna, essai sur deux représentations indo-européennes de la Souveraineté*, 1940.

la société sont classées selon les groupes humains ou les intérêts qu'elles patronnent. Une des plus archaïques parmi ces formules à la fois analytiques et exhaustives se trouve au début d'un rituel important entre tous : la préparation de l'autel du feu *âhavanîya*, qui occupe à elle seule trois livres sur quatorze du *Çatapatha Brâhmana* et qui est sentie comme équivalente à la Création; une des premières opérations consiste à « labourer » l'emplacement choisi : l'officiant fait avec la charrue quatre sillons symboliques à angle droit (SO-SE, SO-NO, NO-NE, NE-SE, sans jamais tourner le dos à l'est); l'ouverture de chaque sillon s'accompagne d'une même formule invitant la « vache d'abondance » à satisfaire les besoins de tout ce qui vit, et cette prière se fait par référence à ce qu'on pourrait appeler les « dieux caractéristiques » (car, dit le texte, « l'agriculture est (profitable) à toutes les divinités ») : « Produis (comme lait) leurs désirs, vache d'abondance, à Mitra-Varu*n*a, à Indra, aux deux Açvin, à Pûs*h*an, aux créatures et aux plantes [1] ! » Comme la première classe par Mitra-Varu*n*a et les Guerriers par Indra, les Éleveurs-Agriculteurs sont ici représentés et par les deux *Açvin*, appelés aussi *Nâsatyâ*, tiers état divin, médecins des dieux, donneurs de santé et de fécondité [2], et par Pûsh*an*, dieu des troupeaux et spécialiste de l'abondance [3].

1. *Çatapatha Brâhmana*, VII, 2, 2, 12 = *Vâjasaneyi Samhitâ*, XII, 72.
2. V. ci-dessous, p. 176.
3. Pûs*h*an représente peut-être plus précisément, au bas de la division sociale, les çûdra, cf. *Çatapatha Brâhmana*, XIV, 4, 2, 25.

Cette formule de groupement est vénérable : par ses quatre premiers termes, non seulement elle rappelle le fait que, dans le sacrifice de soma, les trois offrandes de la première pressée sont consacrées successivement — le cadre « couple » étant cette fois généralisé et Indra passant en tête — à *Indra-Vâyu*, à *Mitra-Varuna*, aux deux *Açvin*, mais on est assuré qu'elle remonte au plus lointain passé arya. Au XIVe siècle avant notre ère, les futurs conquérants du Pendjab et de l'Inde, encore en cours de migration, entrèrent en contact avec un puissant empire de l'Asie Antérieure, celui des Hittites, dont il nous est resté quelques archives cunéiformes. Un traité fut conclu. Le roi des Hittites et celui des Arya de Mitanni jurèrent chacun par ses dieux. Ceux qu'invoque l'Arya sont précisément, et dans l'ordre hiérarchique attendu, Mitra-Varu*n*a, puis Indra, puis les Açvin sous leur vieux nom de Nâsatyâ : (ilani) *Mi-il-ra-a*sh-sh*i-il* (ilani) *U-ru-w-na*-sh-sh*i-el* (ilu) *In-da-ra* (ilani) *Na-*sh*a-al-li-an-na* [1]. Le roi engage ainsi au maximum la société qu'il préside : les deux dieux de la puissance juridique et magique, puis le dieu de la force victorieuse, puis un couple de dieux inférieurs en rapport avec la fécondité représentent à ses côtés les prêtres, les guerriers, les éleveurs-agriculteurs, c'est-à-dire « le tout » des Arya.

L'Iran mazdéen, tôt réformé, a fait de l'Ind-(a)ra et des Nâsatyâ indo-iraniens des archidémons et le nom de Varu*n*a a disparu; des anciens dieux subsistent seuls comme dieux *Mithra*

1. Forrer, *Zeitschr. d. deutsch. morgenländ. Ges.*, 1922, pp. 250 et suiv.

(sanscrit *Mitra*) et *V*rth*ragna* (sanscrit *Vrtrahan*). D'autre part le grand dieu *Ahura Mazdâh* n'est sûrement qu'une désignation périphrastique de Varu*n*a (l'indien Varu*n*a est lui aussi l'*Asura*, « le Seigneur », par excellence) et d'ailleurs un composé avestique assez fréquent *Mithra-Ahura*, exactement parallèle à sanscrit *Mitravarunâ*, atteste que l'Iran, avant le mazdéisme, avant de subordonner Mi*th*ra à Ahura Mazdâh, a connu le couple des Dieux Souverains égaux que nous voyons fonctionner encore librement dans le Veda. Quant à *V*rth*ragna*, il continue, sous Ahura-Mazdâh et aux côtés de Mi*th*ra, à patronner la victoire et ses agents, les guerriers. Mais aucune formule avestique ne rappelle la tétrade des Arya de Mitanni.

M. Schaeder [1], et après lui M. Nyberg dans une série d'articles qui font date [2], ont montré que l'autre grande religion de l'Iran, le zervanisme, n'était pas dans ses éléments moins ancienne que le mazdéisme et provenait d'un traitement différent, sans doute en partie plus conservateur, du vieux fonds iranien commun. Des mélanges, des compromis se sont d'ailleurs produits entre les deux orthodoxies et l'Avesta en porte des traces nombreuses. Or, au premier siècle avant notre ère, Antiochus I de Commagène, souverain qui pratiquait ce que M. Nyberg appelle justement un « mazdéisme zervanisant », a élevé des statues à quatre divinités qu'une inscription jointe définit

1. *Urform und Fortbildungen des manichäischen Systems*, Leipzig, 1927, pp. 135 et suiv.

2. *Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes*, *Journal Asiatique*, 1929, 1931.

à la fois par leur nom iranien et par un ou plusieurs synonymes grecs. Ce sont : 1) Zeus-*Oromazdès* (c'est-à-dire Ahura-Mazdâh), 2) Apollon-*Mithras* (c'est-à-dire Mi*th*ra)-Hélios-Hermès, 3) *Artagnès* (c'est-à-dire V*rth*ragna)-Héraclès-Arès, 4) « ma patrie Commagène qui nourrit tout ». Sous le couple des dieux souverains apparaît ainsi le dieu guerrier, puis une déesse locale et collective qualifiée de nourricière : c'est encore, avec une impressionnante fidélité, la vieille tétrade par laquelle, tout à l'heure, les Arya de Mitanni, puis les Arya de l'Inde résumaient pour nous leur société tripartite. Cette inscription de Commagène, si conservatrice, engagera peut-être à se demander si les tétrades zervanistes et manichéennes dont MM. Schaeder et Nyberg ont montré la parenté ne remontent pas plus ou moins directement à cette préhistoire indo-iranienne. Nous pensons notamment à la tétrade manichéenne qui, sous un Grand Dieu (*Bagh*, *Zarvân* ou *Allâh* suivant les langues, pehlevi ou arabe, des documents) et sa Lumière (pehl. *rôshn*, ar. *nûr*), hiérarchise encore sa Force (pehl. *zôr*, ar. *qûwa*) et une entité représentant l'ensemble de l'Eglise.

*
* *

VI. — *La société, l'univers et les couleurs.*

Par un entraînement classificatoire comparable à celui de la pensée chinoise, l'Inde a mis les trois organes de la société, leurs fonctions et leurs dieux en relation avec toutes sortes de hiérarchies.

Relations parfois puériles, parfois pleines de sens, qui vont des mètres ou des mélodies védiques aux bois dont on fait les cannes ou les écuelles, et des espèces du bétail aux organes du corps, qui ont fourni de la matière à la spéculation des âges suivants et qui n'ont cessé de foisonner. Nous aurons mainte occasion de citer telle ou telle de ces correspondances. Bornons-nous ici à en relever deux, l'une profonde, l'autre plus extérieure, dont l'Iran offre l'équivalent et qu'il faut sans doute mettre au compte de la plus vieille spéculation arya.

L'Inde classique rapproche les trois ou, quand interviennent les çûdra, les quatre castes des trois *guna* « qualités », qui ont été plutôt à l'origine des « éléments », proprement des « fils (à tisser) », et dont l'entrelacement, selon la philosophie sa*m*khyâ, forme la trame de l'être : *sattva*, *rajas*, *tamas*, que dans la langue philosophique on traduira Bonté, Passion, Obscurité, qui par juxtaposition ou par composition constituent toute réalité ou plutôt toute apparence. Dans un bel article du *Journal Asiatique* [1], Émile Senart a donné les plus sérieuses raisons de penser que les gu*n*a sont une antique notion et que, avant toute abstraction, ils ont désigné concrètement et mythiquement les trois zones superposées et inégalement éclairées de l'univers qui sont déjà familières aux hymnes védiques, le *sattva* étant le ciel lumineux, le *rajas* [2]

1. 1915, 2, pp. 151 et suiv. *Rajas et la théorie indienne des trois gunas ; cf. La théorie des gunas et la Chândogyaupani shad, Etudes Asiatiques*, II, 1925, pp. 285 et suiv.

2. Le même mot que l'*Erèbe* grec, que l'arménien *erek* « soir » et que le *rökr* « crépuscule » de la mythologie scandinave : indo-européen **reg^{w}es-*.

étant la clarté tamisée de notre horizon, de notre atmosphère proche, le *tamas*[1] enfin étant la partie obscure, souterraine du monde. Or très tôt, et directement même, sans l'intervention des trois gu*n*a, la spéculation indienne a mis les trois états sociaux en parallèle avec les trois zones de l'univers : dès R*g Veda*, X, 90, dès cet archétype des textes qui décrivent la genèse des castes à partir du corps démembré de la victime humaine primordiale (le Mâle, *Purusha*), les castes naissent superposées (str. 12) : les brahmanes sortent de la bouche de la victime, les guerriers des bras, les éleveurs-agriculteurs des cuisses (ou, dans une variante, *Atharva Veda*, XIX, 6, 6, « du milieu »). Et puis, parallèlement, naissent les trois parties superposées du monde (str. 14) : le ciel lointain (*dyauh*) naît de la tête, l'air de la zone où nous vivons (*antariksha*) naît du nombril, la terre (*bhûmi*) naît des pieds. Dans le *Çatapatha Brâhmana* (II, 1, 4, 11 et suiv.) le créateur produit choses et êtres par triades, à l'aide de trois mots magiques, *bhûh !* « terre », *bhuvah !* « atmosphère », *svar !* « ciel »; naturellement, la première triade créée est celle des choses nommées : Terre-Atmosphère-Ciel (« parce que, ajoute le texte, ces mondes forment le Tout »), et la seconde celle des « principes des classes sociales » : *Brahman* (neutre), *Kshattra Viç* (on notera seulement que la direction du rapport entre les mondes et les classes est ici inversée et moins satisfaisante : *Brahman* naît du mot « Terre », *Viç* naît du mot « Ciel »). L'Inde nuancera vite et

1. Cf. russe *tëmnyj* « ténébreux », etc.

compliquera de détours et de retours cette immédiate harmonie : par exemple la triade Ciel-Atmosphère-Terre se retrouvera encore en symétrie avec la triade *Brahman-Kshattra-Viç* quand on s'avisera que l'une et l'autre sont « parentes » de triades comme celle des trois Veda ou des trois lettres de la syllabe sacrée *ôm* (*a-u-m*).

Plus superficielle, importante néanmoins puisqu'elle justifie le nom de « couleurs » (*varna*) donné constamment aux castes, on retiendra l'attribution d'une couleur caractéristique à chaque caste : blanc est le Brahmane (et, en effet, le brahmane porte des vêtements blancs : Manu, IV, 35), rouge est le guerrier K*sh*attriya, jaune le Vaiçya éleveur et agriculteur et, quand il intervient ici, noir le Çûdra non aryen. Les Indiens ont sûrement senti entre ces couleurs et non seulement les castes mais les gu*n*a dont il vient d'être question, un rapport au moins symbolique que des textes ultérieurs énoncent ou suggèrent : le rouge, en particulier, a été interprété en « passionné », en « rouge sang », le noir en traduction sensible du *tamas* qui s'oppose à la sereine clarté du *sattva*. Faut-il reporter ces poétiques réflexions aux temps indo-iraniens?

Un texte « mazdéen zervanisant », dont M. Nyberg[1] et après lui M. Geo Widengren[2] ont montré l'importance, associe dans le travail créateur du Grand Dieu la tripartition de la société (prêtres, guerriers, paysans) et des « missions » sociales (sagesse, combat, nourriture), la triparti-

1. *J. As.*, 1929, 1, p. 230 et suiv.
2. *Hochgottglaube im alten Iran*, dans *Upsala Universitets Arsskrift*, 1938, 6, pp. 207, 210, 247 et suiv.

tion cosmique (ciel lumineux et incréé où se trouve initialement le Dieu, atmosphère, sol) et enfin le symbolisme fonctionnel des couleurs (blanc pour les prêtres, sans doute rouge pour les guerriers, bleu pour les paysans). Voici ce fragment du *Bundahishn* dans la traduction française de M. Nyberg :

« Ormuzd lui-même revêtit un vêtement blanc (*spêl*), l'habit porté par les prêtres (*brahmak i âsrônîh*), car toute sagesse réside dans les prêtres, qui guident tous les hommes et auprès de qui le monde s'instruit. L'œuvre propre d'Ormuzd c'était la création; or la création ne se fait que par la sagesse; voilà pourquoi il revêtit l'habit des sages que sont les prêtres.

« Il revêtit aussi la bonne atmosphère (*vâi i vêh*), robe d'or et d'argent ornée de pierres précieuses et de toutes sortes de couleurs rouges (? *âlgônakân*), l'habit des guerriers (*brahmak i artêshtârîh*), dont la tâche est de poursuivre les ennemis afin d'écraser les adversaires et de protéger les créatures. C'est comme il est dit : L'œuvre propre de l'atmosphère, c'est de chasser les antagonistes qui se trouvent dans les deux créations, dans celle créée par le Saint Esprit aussi bien que dans celle créée par le Mauvais Esprit. (Ainsi Ormuzd se revêtit de l'atmosphère) afin que, menant ses troupes au combat, elle favorisât la création d'Ormuzd en détruisant celle du Mauvais Esprit...

« ... Ormuzd se revêtit aussi d'un vêtement bleu (khshênên), l'habit porté par les paysans (*brahmak i vâstryôshîh*); car la mission propre de ceux-ci, c'est de fournir le monde terrestre (*gêhân*)

de bonne nourriture. C'est que les paysans ont été créés pour exploiter dûment le monde terrestre ».

Ces concordances et dans la structure générale et dans le détail des parallélismes (avec la différence de couleur pour le paysan : bleu en Iran, jaune dans l'Inde) ne s'expliquent que si la science sacrée des Aryas indivis avait déjà déterminé les résonances cosmiques et conceptuelles de la tripartition sociale : Indiens védiques et postvédiques, Iraniens mazdéens ou zervanistes lui sont au même titre redevables non seulement de leur goût à philosopher mais des cadres et, pour partie, de la matière même de leur philosophie [1].

1. Cf., dans une tout autre direction, J. Przyluski, *Une cosmogonie commune à l'Inde et à l'Iran*, *Journ. Asiat.*, 1937, 2, pp. 481 et suiv.

CHAPITRE II

Jupiter, Mars, Quirinus.

I. — *Râj et brahman, rex et flamen dialis.*

La tripartition sociale était donc le bien commun des Indo-Iraniens avant leur dispersion. Ne remontait-elle pas plus haut encore? N'était-elle pas une tradition de famille gardée des ancêtres indo-européens?

Le dossier qui vient d'être rapidement parcouru donne à cet égard quelques indications. Dans l'Inde, la première fonction sociale est double dans sa nature, la toute-puissance étant à la fois magique et juridique, et elle a pour patron un couple divin : celui du magicien *Varuna* et du juriste *Mitra*. Or cette même conception bipartite de la toute-puissance domine toutes les mythologies indo-européennes : qu'on songe, chez les Germains en particulier et chez les Romains, aux couples de dieux ou de héros souverains antithétiques et complémentaires tels que *Odhinn* et *Tyr* (**Wôdhanaz* et **Tîwaz*), *Romulus* et *Numa*, *Jupiter* et *Dius Fidius*, et aussi aux couples de notions juridiques, de scénarios rituels, de comportements moraux, de récits épiques ou pseudo-historiques qui les répercutent dans la littérature et dans la

vie. Si la figure de la première des trois fonctions sociales indo-iraniennes date si clairement des temps indo-européens, n'en est-il pas de même de tout le système?

Une autre considération comparative, à la fois linguistique et sociologique, oriente dans le même sens. Le système social des plus vieux Indiens est présidé par le *râj* ou *râjan* « roi », et la première des trois castes est celle des *brâhmana*, mot dérivé du plus ancien *brahman*. Ce sont là deux mots indo-européens, dont le premier se retrouve aussi bien à Rome (*rêg-*) que chez les Celtes (gaulois *rîg-*; vieil irlandais *rîg-*, au nom. sg. *rî*), et le second à Rome seulement (*flamin-*). Et l'on a pu aussi montrer [1] que les rapports très étroits du *rex* romain et du premier en dignité des flamines, du *flamen dialis*, rappellent ceux que l'Inde reconnaît entre tout *râj* et son brahmane domestique : ces concordances définissent un organe double, dont les parties constituantes, les liaisons, les fonctions et les noms (**rêg-*, **bhlgh-(s)men-*) remontent à l'indo-européen. Ni le *râj* ni le brahmane n'étant séparables du système des trois castes, l'antiquité certaine de leurs noms et de leurs rapports constitue une seconde présomption quant à l'origine pré-indo-iranienne, déjà indo-européenne, de la tripartition sociale.

Aussi bien, par un principe de méthode que l'expérience a plusieurs fois justifié, est-ce à l'extrême Ouest du monde indo-européen, chez les Italiotes et chez les Celtes, qu'il convient de chercher d'abord

1. *Flamen-Brahman, Ann. du Musée Guimet, Bibl. de Vulgarisation*, t. LI, 1935, ch. II; cf. *Mitra-Varuna*, ch. I.

les plus proches homologues de tout élément ou système présumé archaïque qu'on aura d'abord observé à l'extrême Est, chez les Indo-Iraniens : on a lu plus haut [2] les raisons de cette répartition excentrique des survivances. Et puisque c'est à Rome qu'apparaissent, à côté du *rex* et sous le *rex*, un groupe de prêtres, les *flamines*, dont le nom est l'équivalent phonétique du sanscrit *brahman*, négligeons provisoirement les Celtes et interrogeons les Romains. Mais d'abord situons complètement le brahmane par rapport au *râj* et tous deux par rapport aux trois castes, car le brahmane chapelain du roi védique (*purohita*), non plus d'ailleurs que le *flamen dialis* associé au roi romain, n'épuise pas le « type » de son sacerdoce : le *brâhmanyam* et le *flamonium*, pris dans leur ensemble, ne se définissent pas seulement par référence au *râjyam* et au *regnum*.

Le couple indien *râj-purohita*, « roi-chapelain », puise naturellement ses deux composantes dans la hiérarchie sociale, puisque celle-ci constitue le tout de la société. Mais ces composantes ne sont pas prises au même niveau.

Le *râj* n'est, en principe, qu'un *râjanya*, c'est-à-dire un homme de la classe des guerriers, extrait de cette classe par l'onction royale que lui donnent successivement et par ordre décroissant de dignité les représentants des trois classes; le mot « extraire » n'est juste, comme tout mot qu'on applique aux choses de l'Inde, que statistiquement, car, à divers égards, le roi reste lié à la seconde classe, et ses

2. V. ci-dessus, p. 23.

rapports avec ses sujets de la première, avec les brahmanes, donnent lieu à des affirmations et à des rites contradictoires : au cours même de la cérémonie de l'onction, les brahmanes consécrateurs présentent à la foule son nouveau roi et ajoutent orgueilleusement : « Notre roi à nous brahmanes, c'est Soma (la liqueur du sacrifice personnifiée) ! »; par là, ils entendent échapper au devoir de soumission. Mais une autre partie du rituel promeut symboliquement le roi à la qualité de brahmane, ce qui lui permet d'en être également extrait, de la dépasser, de la dominer avec le reste du monde. Et la littérature épique, toute remplie qu'elle est de déclarations sur la primauté et sur le caractère surhumain des brahmanes, n'en présente pas moins souvent le roi comme supérieur à la société entière, y compris le corps sacerdotal.

Quant aux brahmanes, ils sont doublement engagés dans le système des castes : d'abord parce qu'ils en constituent la tête, et aussi parce que la science sacrée, théorique et appliquée, dont ils ont le monopole en contient la justification et en assure le bon fonctionnement. En particulier, ils fournissent non seulement le « double » permanent, le chapelain du roi, mais aussi le sacrificateur requis pour tout sacrifice offert par tout sacrifiant Arya de toute caste.

*
* *

II. — *L'*ordo sacerdotum *et les trois flamines majeurs.*

La société romaine, aussi loin qu'on remonte, est d'un type si différent qu'il semble vain d'y

chercher un germe ou une survivance de classes sociales définies par leur fonction. Mais emparons-nous vite d'un mécanisme qui, pour n'être pas relatif à la division de la société, n'en offre pas moins avec le système des castes indiennes et des fonctions sociales une analogie frappante.

Le couple *rex-flamen dialis*, lui non plus, n'est pas isolé. S'il n'ouvre pas une hiérarchie sociale, il forme la tête d'une hiérarchie sacerdotale, dont l'ordre immuable nous est connu par une tradition sûrement ancienne et défini — trait archaïque — par les préséances à observer lors des festins; c'est l'*ordo sacerdotum* tel que le décrit avec le plus de détail le lexicographe Festus (*s. v.*) : *Maximus videtur rex, dein Dialis, post hunc Martialis, quarto loco Quirinalis, quinto pontifex maximus. Itaque in convivio solus rex supra omnes accubat. Licet Dialis supra Martialem et Quirinalem; Martialis supra proximum; omnes idem supra pontificem. Rex quia potentissimus; Dialis quia universi mundi sacerdos, qui appellatur Dium; Martialis quod Mars conditoris urbis parens; Quirinalis socio imperii romani Curibus adscito Quirino; pontifex maximus quod judex atque arbiter rerum divinarum humanarumque.* « C'est le *rex* qui est regardé comme le plus grand (des prêtres), puis vient le *flamen Dialis*, après lui le *Martialis*, en quatrième lieu le *Quirinalis*, en cinquième le *pontifex maximus*. Aussi, dans un repas, le *rex* siège seul au-dessus de tous les prêtres; le *Dialis* au-dessus du *Martialis* et du *Quirinalis;* le *Martialis* au-dessus de ce dernier; et tous ceux-là au-dessus du *pontifex* : le *rex*, parce qu'il est le plus puissant; le *Dialis* parce qu'il

est le prêtre de l'univers, qu'on appelle *Dium;* le *Martialis*, parce que *Mars* est le père du fondateur de Rome; le *Quirinalis* parce que *Quirinus* a été appelé de Cures pour être associé à l'empire romain; le *pontifex maximus* parce qu'il est le juge et l'arbitre des choses divines et humaines. » Si l'on réserve, au cinquième rang, le *pontifex maximus* dont le cas devra être examiné à part (il semble qu'à Rome les *pontifices*, techniciens d'un art important[1], aient pris sur eux l'aspect « science sacrée » des plus hauts sacerdoces, ne laissant aux flamines que l'aspect « sacrifice », alors que les brahmanes, comme les druides, cumulent les deux), et si l'on fait abstraction du *rex* qui les préside tous simplement *quia potentissimus*, il reste le système des trois flamines majeurs, définis par les trois dieux qu'ils servent, *Dium* (ordinairement, au genre animé, *Jupiter*), *Mars*, *Quirinus*.

*
* *

III. — *Jupiter*, *Mars*, *Quirinus*.

Cette triade est une des vieilleries de la Rome historique : elle a cédé toute l'actualité à la triade capitoline, Jupiter Optimus Maximus; Juno Regina, Minerva; mais elle subsiste dans quelques traditions se rapportant au plus lointain passé, et dans quelques rituels sentis comme particulièrement archaïques. Or, partout où on la rencontre, on constate que le corps social de Rome est intéressé dans son ensemble, qu'il faut donc le définir

1. V. ci-dessous, p. 127.

exhaustivement, soit pour le protéger tout entier, soit pour l'engager sans réserve, soit pour le maintenir sans fissure. Nous ferons plus tard un examen particulier de quelques-uns de ces cas, mais nous devons les indiquer rapidement.

Le talisman auquel est attachée la fortune de Rome, *pignora imperii*, est l'*ancile*, le bouclier tombé du ciel sous le roi Numa. Les prêtres qui le gardent et le manipulent, les Salii, sont *in tutela Jovis*, *Martis*, *Quirini* (Servius, *Commentaire à l'Enéide*, VIII, 663).

Dans un péril militaire redoutable, le général romain a recours à la *devotio :* il se dévoue aux Mânes et à la Terre, lui-même et les troupes régulières et auxiliaires de l'ennemi; c'est un charme tout-puissant, qui transforme le *devotus* en un Chef fantastique, une sorte de Chasseur Sauvage devant lequel l'armée adverse se dissout en panique. Or au début de la formule consécratoire qu'il récite — la tête voilée, une main levée sous sa toge jusqu'au menton, debout, un javelot sous les pieds —, le *devotus* invoque Bellona, maîtresse de la guerre, et les Lares, génies du sol de la patrie; il invoque ensuite, sous des noms collectifs, tous les dieux que l'opération peut concerner : dieux *novensides* et *indigites* de Rome, dieux qui ont *potestas* sur ses troupes et sur celles de l'ennemi, dieux Mânes. Mais d'abord, en tête de tout cela il invoque *Janus*, dieu particulier du Chef et des « commencements », *et la vieille triade.* Ainsi fait le célèbre Decius dans un récit où Tite Live s'applique sûrement à décrire le rituel exact (VIII, 9 : *Jane*, *Jupiter*, *Mars Pater*, *Quirine*, *Bellona*, etc.).

Quand Rome s'engage diplomatiquement, par traité, elle dépêche à ses partenaires, en toute solennité, des prêtres spéciaux, les *fetiales*, dont le rituel porte l'évidence d'une grande antiquité : ils invoquent *Jupiter* avec le qualificatif de *Lapis* (il s'agit d'une pierre fétiche, accessoire des serments les plus solennels, qui était conservée dans un sanctuaire de Jupiter), puis *Mars*, puis *Quirinus* (Polybe, III, 25, 6 : Ῥωμαίους δὲ Δία Λίθον κατά τι παλαιὸν ἔθος, ἐπὶ δὲ τούτῳ τὸν Ἄρην καὶ τὸν Ἐνυάλιον).

Annuellement, suivant un usage que l'on fait remonter à Numa fondateur du culte de Fides, les trois flamines majeurs, le *Dialis*, le *Martialis*, le *Quirinalis* offrent ensemble à cette déesse un sacrifice (Tite Live, I, 21, 4). Le symbolisme rituel exprime clairement ce qu'on attend de cette démarche : non seulement les prêtres des trois dieux sacrifient conjointement, ce qui est unique dans leur cérémonial, mais encore, pour se rendre au temple, ils traversent la ville solennellement dans une même voiture. C'est donc qu'il s'agit de mettre sous la garantie de Fides l'unité, la cohésion de trois « choses » que Jupiter, Mars et Quirinus patronnent distributivement.

La concordance de ces divers usages délimite déjà le domaine où nous devons chercher ces « choses » : ce sont ou bien *trois groupes d'hommes* dont l'union constitue le corps social, ou bien *trois forces* dont l'harmonie fait vivre, agir et réagir ce corps social. Dans les deux cas, morphologiquement ou physiologiquement, ce sont les éléments dont la synthèse est Rome. Quels sont ces éléments?

Dans une première esquisse du présent travail[1], tout en proposant le principe d'explication qui va être développé, nous avons cru devoir éliminer comme incompatibles avec lui ou entre elles les interprétations antérieures avancées par les anciens ou par les modernes : l'interprétation historique de Festus qu'on a lue tout à l'heure (Mars père du *conditor urbis*, Quirinus venu de Cures), puis l'interprétation topographique par les quartiers de Rome (Capitole, Palatin, Quirinal; ou d'autres formules analogues), enfin l'interprétation par le « synœcisme » et par les trois tribus primitives de Rome (*Ramnenses*, *Luceres*, *Tatienses*). Il est toujours imprudent de trancher ainsi et le comparatiste devrait laisser à d'autres ce ton péremptoire, car des expériences déjà nombreuses ont montré que son office le plus sain, le plus efficace est au contraire de concilier ce qui paraît d'abord inconciliable : il faut bien qu'il y ait une parcelle ou un mirage de vérité dans toute explication que propose un bon esprit; quand plusieurs s'affrontent, il n'est que de retrouver l'organisation probable des éléments de vérité dont chacun, interprété hâtivement et sans regard sur les autres, et généralement alourdi de déductions contestables, a été le germe d'une théorie. Un peu de réflexion permettra de sauver, dans le cadre de considérations comparatives, à peu près toutes les interprétations données jusqu'à présent de la première triade romaine : elles n'étaient pas fausses, mais incomplètes et mal disposées.

1. *La préhistoire des flamines majeurs, Revue de l'Histoire des Religions*, CXVIII, 1938, p. 193.

*
* *

IV. — *Jupiter et la magie, Mars et le combat.*

Considérons d'abord les trois dieux en eux-mêmes et dans leurs rapports deux à deux.

La formule par laquelle Festus définit le dieu du *flamen dialis* est excellente : *quia universi mundi sacerdos, qui appellatur Dium.* Nous ne pouvons que renvoyer au chapitre IV de *Mitra-Varuna* où il a été montré, dans la province théologique de Jupiter et de Fides ou de Dius Fidius — Jupiter, divinité de Romulus, Fides, divinité de Numa —, l'équivalent de la Toute-Puissance à la fois terrible et réglée que représentent dans l'Inde et le Magicien Varu*n*a et Mitra, le « Contrat » personnifié. La forme inanimée qu'emploie Festus, *Dium*, et la formule *universus mundus* dont il la glose, rappellent que ces dieux de la toute-puissance sont à quelque degré, tel l'Ouranos grec homonyme et homologue du Varu*n*a indien, le vaste Ciel, tête et roi de l'organisme cosmique (Οὐρανὸς πρῶτος τοῦ παντὸς ἐδυνάστευσε κόσμου, disent les premiers mots de la *Bibliothèque* mythologique d'Apollodore).

Pour bien comprendre l'essence de ces « dieux souverains », en particulier des dieux souverains magiciens, le meilleur point de vue est de les considérer dans les légendes où ils sembleraient devoir doubler les dieux d'une autre spécialité, d'une autre zone : les dieux guerriers; la définition différentielle obtenue est plus concrète. On est arrivé ainsi à de bons résultats en comparant le compor-

tement de Varu*n*a et celui d'Indra, celui d'Ouranos et celui de Zeus, celui d'O*dh*inn et celui de *Th*ôrr, quand ils veulent se défaire d'un adversaire : nous avons essayé de les résumer dans quelques pages de *Mythes et Dieux des Germains*[1] dont voici l'essentiel. Pour l'Inde, d'abord : « Varu*n*a qui trône au haut du ciel voit tout et punit ceux qui pèchent contre l'exactitude rituelle, ou qui le menacent, ou qui lui déplaisent. Mais il les punit sans bataille : il les « lie » par une prise soudaine, instantanée, à laquelle ils ne résistent pas. Il n'y a donc pas de mythe de combats autour de Varu*n*a, qui est pourtant le plus invincible des dieux. Sa grande arme est sa « *mâyâ* d'*Asura* », sa magie de Souverain, créatrice de formes et de prestiges, qui lui permet aussi d'administrer, d'équilibrer le monde. Cette arme se précise d'ailleurs le plus souvent sous la forme du lacet, du nœud, des liens (*pâçâh*), matériels ou figurés. Au contraire, le dieu guerrier, c'est Indra, dieu combattant, dieu manieur de foudre, héros de duels innombrables, de risques affrontés, de victoires disputées ». Puis pour la Grèce : « Dans la cosmogonie grecque, l'antithèse entre le premier souverain du monde et le dieu fulgurant est exactement du même type. Zeus combat, soutient des guerres difficiles, longtemps balancées, il blesse, il tue. Ouranos ne combat pas, il n'y a pas trace de lutte dans sa légende, bien qu'il soit aussi le plus terrible et le moins aisément détrônable des rois : par une prise infaillible il immobilise, très exactement il « lie », il

1. Paris, 1939, pp. 21 et suiv., 27 et suiv.

enchaîne aux enfers ses rivaux éventuels, pourtant vigoureux entre tous. » Enfin dans les mythologies nordiques le comportement du dieu souverain magicien O*dh*inn est aussi différent que possible de celui du combattant professionnel, du dieu champion *Th*ôrr : « O*dh*inn est certes le patron, le chef des guerriers dans ce monde et dans l'autre. Mais ni dans l'*Edda* en prose ni dans les poèmes eddiques il ne combat lui-même, et l'on n'a pas assez remarqué cette singularité. Quand il intervient dans les combats, sa technique n'est pas celle du guerrier. Snorri explique très bien comment les victoires d'O*dh*inn sont des victoires sans lutte, nous dirions volontiers sans mérite : il a toute une série de « dons » magiques, le don d'ubiquité ou du moins de transport immédiat, l'art du déguisement et le don de métamorphose illimitée, enfin et surtout le don d'aveugler, d'assourdir, de paralyser ses adversaires et d'enlever toute efficacité à leurs armes. On le voit bien surgir dans les combats des hommes avec une lance contre laquelle se brise l'épée du guerrier dont il a, parfois par bienveillance, décidé la mort et qui, ne pouvant plus se défendre, est tué par ses adversaires (Sigmund, par exemple, à la fin du chapitre XI de l'*Histoire des Vôlsungar*); mais il agit alors non comme un combattant mais comme une sorte de destin ou de magicien renversant l'âme du combat et les chances de victoire; loin d'être proprement un « dieu guerrier », il n'intervient que pour fausser le jeu normal des guerriers... » Les traditions sur Jupiter et sur Mars permettent de faire à Rome les mêmes constatations : tous deux, avec une égale efficacité, sont

intervenus dans des batailles au profit des Romains, mais par des procédés bien différents.

Jupiter a sauvé la Ville presque à sa naissance, dans une circonstance grave, dont nous verrons bientôt [1] le rapport fondamental avec la triade qui nous intéresse. Les Sabins, maîtres du Capitole, pressaient l'armée romaine qu'emportait une véritable panique. Romulus s'adresse à Jupiter : « Fais cesser la frayeur des Romains, arrête leur fuite honteuse ! » Instantanément le courage revient aux Romains qui s'arrêtent, contre-attaquent et culbutent leurs vainqueurs. En remerciement, Romulus dédie à Jupiter un temple sous le vocable de « Stator » (Plutarque, *Romulus*, 18; Tite Live, I, 12). Intervention purement magique et non militaire, acte de sorcier tout-puissant et non de guerrier invincible : à l'appel du chef terrestre, le maître cosmique exerce sur tous les hommes du champ de bataille une prise immédiate qui retourne l'ordre normal des événements et renverse l'issue de la lutte [2].

C'est au contraire par les moyens normaux du combattant que Mars intervint en faveur des Romains dans une bataille du début du IIIe siècle avant notre ère, et de manière si naturelle, malgré son héroïsme et son succès, qu'il fut d'abord méconnu [3]. Le consul C. Fabricius Luscinus devait sauver la ville de Thurium que pressaient vivement les Bruttiens et les Lucaniens. Les armées étaient

1. V. ci-dessous, p. 144.
2. Cf. *Mitra-Varuna*, p. 33.
3. Valère Maxime, 1, 8, 6, de qui dépend Ammien Marcellin, XXIV, 4. 24.

en présence mais les Romains n'osaient attaquer. « Un jeune guerrier d'une taille exceptionnelle les exhorta d'abord à rassembler leur courage. Puis, les trouvant encore hésitants, il saisit une échelle, passa au travers de la ligne ennemie, courut au camp adverse, appliqua l'échelle, monta sur le vallum d'où il s'écria d'une voix formidable que le pas de la victoire était fait, *factum victoriae gradum !* » Aussitôt un violent combat s'engagea, sans résultat d'abord. « Mais le même guerrier, renversant les ennemis sous le choc de ses armes, ne laissa plus aux Romains qu'à les égorger ou à les prendre. » Le lendemain, le consul distribua les récompenses : celui qui méritait si bien la couronne vallaire fut introuvable. « On découvrit alors et du même coup l'on crut que *Mars Pater* avait en cette circonstance aidé son peuple (*cognitum pariter atque creditum est Martem Patrem tunc populo suo adfuisse*). Entre autres indices certains de cette intervention, on cita le casque à deux pennes qui ornait la tête du guerrier. Aussi, par l'ordre de Fabricius, une *supplicatio* fut adressée à Mars, les troupes se couronnèrent de laurier et, dans un grand enthousiasme, rendirent témoignage de cet *auxilium* ».

Cette belle opposition fait ressortir l'originalité des procédés du magicien Jupiter dans la bataille. Elle contribue aussi à prouver que Mars est un guerrier, dont la technique n'est surhumaine que parce qu'elle pousse à l'extrême les ressources de celle des *juvenes* ordinaires. Cette preuve n'est pas superflue, car un assez grand nombre de critiques modernes ont contesté que Mars fût constitutionnellement un guerrier.

Cette étrange opinion, qui va contre le sentiment le plus certain des usagers romains, s'explique en partie par un mouvement intellectuel dont il y a d'autres exemples : quand les ethnologues mettent en valeur un type de phénomènes religieux jusqu'alors peu remarqué, on assiste parfois à une ruée d'enthousiasmes mal informés qui, sur tous les domaines, à tort et à travers, veulent retrouver des faits du même type. Une mode s'établit dans chaque philologie, d'autant plus tyrannique que bien peu de philologues se mettent en état de juger par eux-mêmes les documents exotiques, du moins étrangers à leur spécialité, sur lesquels se fonde ce qu'ils adoptent comme une doctrine évidente : l'engouement de jadis pour les mythes solaires ou fulgurants, l'engouement d'hier pour le totémisme montrent bien ce que peuvent de tels entraînements, et l'on doit ajouter, bien que les bénéfices aient cette fois largement compensé les dégâts, l'engouement pour les interprétations agraires, végétales, saisonnières de l'école de Mannhardt. Et c'est ainsi que Mars est devenu pour les uns un dieu rural, pour les autres même (à cause de Mamurius Veturius) un démon agraire mourant à l'automne et ressuscitant au printemps. Le vrai problème a semblé dès lors être celui-ci, qui est parfaitement insoluble, et qui forme un bon exemple des faux problèmes dont les philologies se surchargent gratuitement : comment ce rural a-t-il évolué en pourfendeur? Et l'on a pu enregistrer d'amusantes hypothèses, par exemple sur le cheval de labour se transmuant en destrier et entraînant son dieu dans sa métamorphose. Il n'est que juste de rap-

peler que de grands latinistes ont constamment protesté.

En réalité, il arrive que Mars, dieu combattant, soit mobilisé *aussi* pour la prospérité des bêtes et des champs, et principalement pour détourner d'eux les fléaux démoniaques et atmosphériques : ce qui est encore, mythologiquement, un office de combattant, et ce qui convient bien à un dieu dont le rang dans la triade, nous le verrons bientôt, est mis en rapport avec « l'entre deux mondes », avec « le dessus de la terre ». Mais cela n'autorise pas à placer le centre de gravité du personnage hors de son domaine habituel qui est la violence, la guerre, la victoire. Par les seules ressources de la philologie latine et du bon sens, G. Wissowa en a fait une fois pour toutes la démonstration.

*
* *

V. — *Mars et la guerre, Quirinus et la paix.*

Si Jupiter est ainsi le magicien céleste, Mars le guerrier terrestre poussé à l'extrême de son type, qu'est-ce que Quirinus? La difficulté s'accroît ici de ce que le sentiment des anciens ne fournit plus d'indication claire. Quirinus, pour tous les Latins, a cessé d'être un personnage autonome; ils ne lui prêtent quelque consistance que lorsque, sous son nom, c'est à un autre personnage qu'ils pensent : soit à Romulus soit à Mars même auxquels il a été contradictoirement assimilé. Des fantaisies étymologiques, des traditions historiques mal interprétées sur l'origine sabine et du nom et du

dieu, alourdissent le dossier sans orienter l'enquête. On ne s'étonnera donc pas que les modernes témoignent d'un certain désarroi et que les plus compétents, Wissowa par exemple, déclarent l'interprétation impossible. Un des objets du présent livre est justement d'interpréter Quirinus et de montrer sur ce cas désespéré l'efficacité de la méthode comparative.

Le lecteur a pressenti que notre hypothèse de travail va consister à voir originairement dans le troisième dieu de la triade le dieu de la troisième fonction sociale — fécondité, abondance — associé ou plutôt subordonné au magicien Jupiter et à Mars combattant. Cette hypothèse met immédiatement de l'ordre dans ce qu'on sait du culte ancien de Quirinus et du service de son flamine. Mais tout d'abord elle donne un sens à deux phrases de Servius qu'on s'était un peu hâté de déclarer absurdes et qui auraient dû retenir l'attention, en dehors même des considérations nouvelles qui nous guident, puisque Servius s'applique à y distinguer, à y opposer Mars et Quirinus que l'usage courant, au contraire, confondait. Servius donne par là, ce qui est toujours précieux, cette définition différentielle dont nous parlions tout à l'heure à propos de Jupiter Stator et du Mars apparu devant Thurium. Bien entendu, pour détruire ce témoignage, on fera remarquer que Servius est un auteur tardif dont le plus souvent, et ici en particulier, nous ignorons la source. Cela ne suffira pas. Servius était un érudit, un archéologue qui, en tout cas, en savait plus que nous. Et nous aurons d'ailleurs de bons moyens d'appuyer son dire, à commencer par les « inten-

tions » des deux passages de Virgile qu'il commente.

Au début de l'*Enéide*, I, 292, le maître des hommes et des dieux développe devant Vénus les lointains destins de Rome. Il vient de mentionner César, le prestigieux conquérant, « chargé des dépouilles de l'Orient ». Aussitôt après lui, les guerres finiront et les peuples poseront les armes; et Jupiter nomme les souverains de cet heureux âge : *Remo cum fratre Quirinus*... « Quirinus » est donc employé comme synonyme de « Romulus », mais c'est Auguste que Virgile veut faire entendre. C'est Auguste, en effet, que désigne Servius dans son commentaire, traduisant d'autre part « Remus » en Agrippa, ami et gendre du prince. Ce passage amorce, sans le développer, un lieu commun des poètes augustéens : après la gloire *guerrière* de César vient, avec Auguste, la *paix* de l'âge d'or. Et voilà, explique Servius, pourquoi Auguste est ici désigné par « Quirinus », à travers Romulus suggéré mais innommé (et dont le nom d'ailleurs ne pouvait terminer l'hexamètre) : *Mars enim cum saevit Gradivus dicitur, cum tranquillus est Quirinus; denique in urbe duo ejus templa sunt, unum Quirini intra urbem quasi custodis et tranquilli, aliud in Appia via extra urbem prope portam quasi bellatoris vel Gradivi.* « Mars est dit Gradivus lorsqu'il est en fureur; lorsqu'il est paisible, Quirinus. Il a deux temples à Rome : l'un à l'intérieur de la ville, en qualité de Quirinus, c'est-à-dire de gardien et de dieu paisible; l'autre sur la voie Appienne, hors de la ville, près de la porte, en tant que dieu de la guerre, c'est-à-dire de Gradivus ». Ainsi Quirinus est défini, tel Auguste par opposition à César,

comme « tranquillus » par opposition au dieu « saevus », comme le pacifique par opposition au guerrier, et si l'on tient absolument à maintenir l'assimilation usuelle de Quirinus à Mars, il faut dire, bravant le bon sens, qu'il est un « Mars tranquille » : ainsi a fait Servius. Laissons tomber l'absurdité et retenons que, lorsqu'il se distingue de Mars, c'est-à-dire sans doute lorsqu'il revêt ce qui fut jadis sa vraie personnalité, il incarne la paix opposée à la guerre. (Remarquons en passant que dans la même note Servius relate un trait d'histoire dont le mystère va peut-être s'éclairer : dans son adulation, dit-il, le peuple romain offrit à Octave le choix entre trois noms, pour qu'il s'appelât à son gré Quirinus, ou bien César, ou bien Auguste; pour ne blesser personne il adopta successivement, *diverso tempore*, les trois noms : d'abord il s'appela Quirinus, ensuite César, enfin et définitivement Auguste. La décision a sans doute une signification plus profonde : en s'appelant Quirinus, puis César, puis Auguste, Octave monte vers la plus majestueuse Souveraineté — *augustus* valant σεβαστός et dérivant d'*augur*, mot « dial » par excellence — lentement et comme progressivement, à travers une triade dont le premier terme est Quirinus et dont le second, substitut flatteur de Mars, s'oppose à Quirinus comme Mars lui-même. N'est-ce pas une reconstitution archéologique et une utilisation politique de la vieille triade périmée Quirinus, Mars, Jupiter? Le fait ne serait pas isolé : les premiers Jules, Auguste en particulier, étaient soucieux de se légitimer ainsi, de costumer leurs prétentions person-

nelles en nécessités historiques, leurs nouveautés en restaurations. Suétone (*Auguste*, 7), donnant en gros la même tradition avec des explications différentes, dit qu'Octave a été successivement surnommé Thurinus, puis César, puis Auguste, et il ressort de ce texte que « Thurinus », faisant allusion au lieu d'origine de sa famille ou aux petits succès de son père sur des fugitifs dans la région de Thurium, lui était attribué en manière de dérision par ses ennemis et que, relevant l'insulte, il avait déclaré ne rien voir dans ce terme que d'honorable : « Thurinus » n'est donc probablement qu'une parodie du « Quirinus » dont témoigne Servius).

Au chant VI de l'*Enéide*, vers 860, dans un autre groupe de prophéties que baigne la même ambiance courtisane — il s'agit des deux Marcellus, le jeune homme pathétique (*tu Marcellus eris*...) et son ancêtre chargé des troisièmes et dernières dépouilles opimes de la fable romaine — Virgile prononce encore le nom de Quirinus : c'est à ce dieu en effet que les troisièmes dépouilles opimes devaient être offertes en vertu d'une loi immémoriale où intervient notre triade, comme les premières à Jupiter et les secondes à Mars [1]. Et sans doute est-ce encore pour louer allusivement la pacification augustéenne que Virgile retient ici, pour le rapprocher du jeune Marcellus cher au cœur du prince, celui-là seul de tous les Marcelli du passé que la tradition permet d'associer au Quirinus de la triade, à Quirinus en tant qu'il se distingue de Mars et de Jupiter. Servius est ainsi fondé à accrocher à ce vers une note ana-

1. V. ci-dessous, p. 189.

logue à la précédente, avec la même absurdité apparente et le même précieux enseignement : *Quirinus autem est Mars qui praeest paci et intra civitatem colitur, nam belli Mars extra civitatem templum habuit* : « Quirinus est Mars en tant qu'il préside à la paix et a son culte à l'intérieur de Rome; car Mars en tant que dieu de la guerre avait son temple hors de Rome. » Comprenons que, du temps qu'il était autonome, Quirinus s'opposait au Mars bellator en ce qu'il présidait à la paix.

Ce témoignage sur les dieux est renforcé par un autre, de même sens, sur les hommes : les Romains, dans les occupations de la paix opposées à celles de la guerre, sont dits *quirites*, d'un nom qui est sûrement formé sur le même radical, d'ailleurs obscur, que *Quirinus*. Et l'on sait le beau succès que s'est assuré Jules César le jour où, haranguant ses *milites* indociles, il les a insultés du nom de *quirites* : il n'en a pas fallu davantage pour les faire rentrer, pour les précipiter dans leur devoir de soldats[1]. Qu'on n'allègue pas que l'opposition *quirites-milites* n'est attestée qu'assez tard, tout comme l'opposition Quirinus pacifique-Mars belliqueux : Jules César, dans une circonstance aussi grave, n'aurait pas chargé ce mot de valeurs qui n'eussent pas été immédiatement, unanimement, impérativement, en quelque sorte historiquement comprises de ses soldats; ce jour-là comme en mainte circonstance, il a mis au contraire la tradition dans son jeu.

Il semble d'ailleurs que Varron ait déjà souligné

1. Suétone, *César*, 70; Tacite, *Annales*, 1, 42; Lucain, V, 358.

le parallélisme des deux oppositions, celle des dieux et celle des hommes, quand il a écrit [1] : *Mars ab eo quod maribus in bello praeest...*, *Quirinus a quiritibus :* les « mâles » n'ont sûrement rien à faire dans le nom de Mars, mais Mars s'oppose bien à Quirinus comme les *mares in bello*, c'est-à-dire les *milites*, aux *quirites*.

*
* *

VI. — *Quirinus et les grains.*

Mais quelles étaient anciennement ces « fonctions de la paix » qui définissent Quirinus? Ce qu'on sait du culte du dieu, les cérémonies dans lesquelles intervient son flamine permettent de répondre : ce sont des fonctions relevant de l'agriculture.

Le 17 février se célèbrent les *Quirinalia*, fête plébéienne qui « coïncide » avec le Jour des Sots, *stultorum feriae*, lequel, par ses rites et par son mythe, est le jour de la torréfaction des grains. M. Louis Delatte, qui vient de lui consacrer une belle monographie [2], a bien montré à la fois l'archaïsme et l'importance de cette solennité; il n'a eu pour cela qu'à suivre Ovide (*Fastes*, II, 513 et suiv.). Ne pratiquant pas l'art du meunier, les plus anciens Romains desséchaient les grains, d'épeautre principalement, les faisaient griller et les broyaient grossièrement au pilon; ainsi pouvaient-ils les conserver pour les consommer selon les besoins soit en galette soit en bouillie; la torréfaction était vraiment « l'opération préliminaire à toute utilisa-

1. *De lingua latina*, V, 73.
2. *Recherches sur quelques fêtes mobiles du calendrier romain*, II, *Fornacalia*, dans *l'Antiquité classique*, V, 2, Liége, 1936.

tion » laïque ou religieuse de l'épeautre. Ce ne peut être un hasard si un acte aussi précis et aussi vital est situé au jour même de l'année qui est consacré à Quirinus : il est clair qu'il touche à l'essence même du dieu.

Le *flamen quirinalis* fait, dans le cycle liturgique, trois interventions dont la diversité a embarrassé les critiques et qui ont suggéré à Wissowa l'hypothèse malheureuse que voici : la personnalité de Quirinus s'étant estompée au cours des âges, son prêtre serait devenu en quelque sorte chômeur, bon à tout faire, et il aurait été chargé d'assurer le culte d'autres divinités bien vivantes mais dépourvues de prêtres. Ce processus serait étrange : le *flamonium*, tous les offices des flamines, mineurs et majeurs, sont des sacerdoces archaïques, qui tombent parfois en ruine sur eux-mêmes mais ne se rajeunissent pas; quand Rome a besoin de nouveaux prêtres, elle en crée sans difficulté, elle ne détourne pas l'ancien cours de la puissance sacrée; enfin les divinités au culte desquelles participe le *flamen quirinalis* ne le cèdent pas à Quirinus en antiquité et ne sont pas plus vivantes que lui. Soyons plus humble et plus prudent : admettons que les offices de ce flamine sont bien ses offices propres, qu'ils définissent bien la « province » du dieu, et au lieu d'en nier les liaisons cherchons à les comprendre. Il n'est pas difficile de voir ce que ces offices ont en commun. Réservons les *Larentalia* que nous comprendrons mieux plus tard [1]; les *Consualia* et les *Robigalia* intéressent au premier chef la vie du grain.

1. V. ci-dessous, p. 95.

Consus, souvent associé à Ops, est sûrement un dieu agraire; son nom fait allusion au grain mis en réserve ; il a un très vieil autel dans la vallée du Cirque, au pied du Palatin : autel souterrain, sorte de *mundus* qui ne s'ouvre qu'aux fêtes, témoin peut-être de l'usage ancien d'entreposer les céréales sous la terre; ses fêtes sont agraires : offrandes des prémices de la moisson, tournois paysans, courses de mulets, tandis que chevaux et ânes couronnés de fleurs jouissent d'un jour de congé... Or, au 21 août, conjointement avec les Vestales, c'est le *flamen quirinalis* et nul autre qui offre le sacrifice à Consus.

Robigus (ou Robigo) garde les céréales de la rouille — sans doute parce qu'il est cette Rouille elle-même; le vocalisme *o* de son nom (par opposition à *ruber*) n'est pas moins rural que sa définition. Sa fête tombe le 25 avril et c'est encore le *flamen quirinalis* seul qui y sacrifie. Dans une page d'excellent folklore Ovide[1] conte comment, vêtu de blanc, le prêtre s'avance à la tête d'une procession et, arrivé sur le lieu du sacrifice, fait une longue oraison que le narrateur poétise : c'est d'abord la description des beaux épis, et l'évocation des périls de l'agriculture, vents, pluie, gelée, soleil excessif; puis vient la prière : Que le dieu Rouille écarte des moissons ses mains rugueuses! S'il faut absolument qu'il attaque quelque chose, que ce ne soient pas les tendres épis, mais le fer cruel! Qu'il s'en prenne à ce qui menace la vie, aux épées, aux javelots malfaisants : de tout cela,

1. *Fastes*, V, 960 et suiv.

nul besoin; que le monde jouisse des loisirs de la paix!

Nec teneras segeles, sed durum contere ferrum,
Quodque potest alios perdere perde prior.
Utilius gladios et tela nocentia carpes.
Nil opus est illis : otia mundus agat!

Ce développement est évidemment orienté dans le sens de la politique augustéenne précédemment rappelée : comme le Virgile des *Géorgiques*, Ovide prêche, chante, on pourrait dire incante la paix, le nouvel âge d'or. Mais le poète aurait-il pu risquer cette explication d'une cérémonie que tous ses contemporains connaissaient, aurait-il pu placer dans la bouche du prêtre cette paraphrase de l'opposition « paix-guerre », si exploitation et paraphrase avaient contredit le sens traditionnel de la cérémonie et du prêtre?

Ainsi Quirinus est un dieu pacifique qui s'oppose à Mars comme les *quirites* aux *milites*, et ce qui l'intéresse, dans la paix, ce sont les grains que la plèbe grille aux *Quirinalia* et que le *flamen quirinalis* va honorer en été à l'autel souterrain de Consus après les avoir, aux *Robigalia* du printemps, protégés contre la Rouille. Quirinus est bien celui que nous attendions au dernier échelon de la triade : le dieu de la prospérité agricole complétant la force guerrière de Mars et la toute-puissance magique de Jupiter.

Conclusion : le triple *flamonium* et ses dieux reposent sur le même principe classificatoire que la tripartition indo-iranienne de la société. Et

quand les prêtres diplomates, pour lier l'État dans son ensemble, invoquent solidairement et dans l'ordre habituel Jupiter, puis Mars, puis Quirinus, ils font exactement ce que faisait mille ans plus tôt le roi des Arya en marche vers l'Inde, lorsqu'il mettait sa parole diplomatique sous la garantie de Mitra-Varu*n*a, d'Indra et des Nâsatyâ.

* * *

VII. — *Les fonctions sociales, l'univers et les couleurs.*

Nous avons vu que l'Iran aussi bien que l'Inde, et sans doute par souvenir d'un passé commun, associent la hiérarchie sociale à l'ordre superposé du monde : ciel, atmosphère proche, terre. Il semble que Rome ait connu une harmonie du même type.

En tête de la triade, Jupiter et ses presque homonymes — Dius, Dium — sont si évidemment sentis comme « Ciel » qu'il est inutile d'insister. Tout au plus notera-t-on que ce ciel, les Romains, toujours positifs, ne le repoussent pas dans les extrêmes lointains comme font les Indiens; leur ciel, c'est l'atmosphère : Jupiter y tonne et foudroie alors que, dans l'Inde, ce n'est pas Varu*n*a ni Mitra, mais Indra, dieu de la seconde zone, qui est le dieu fulgurant.

Inversement, en bas de la triade, le *flamen quirinalis* présente, avec le « sous-sol proche » et les êtres souterrains, une affinité que n'expliquent qu'en partie ses fonctions agricoles : non seulement c'est lui qui officie à l'autel souterrain

de Consus[1], mais c'est encore lui qui sacrifie le 23 décembre sur cet autre *mundus* (Wissowa) qu'est le « tombeau » de Larenta, vieille divinité dont nous verrons d'ailleurs bientôt une nouvelle liaison avec Quirinus[2]; à la veille de la prise de Rome par les Gaulois, ce fut lui encore, le *flamen quirinalis*, et non pas comme on aurait pu l'attendre le principal prêtre de l'État, le *dialis*, qui fut chargé d'enfouir sous terre les objets sacrés (*defodere*, Tite Live, V, 40). Enfin, à en juger par le rituel d'Iguvium, les Ombriens connaissaient une triade parallèle à la triade romaine, et composée d'un *Jupiter*, d'un *Mars Pater* et d'un *Vofionus* : or ce dernier nom s'explique par la racine — italique et indo-iranienne — de lat. *vov-eo*, *vo-tum;* sans doute fait-il allusion à ce qui était, à Rome, la forme la plus énergique du *votum*, à la *devotio* (*de-* au sens propre : « vers le bas »), qui consistait justement à vouer un homme aux dieux souterrains et, s'il ne mourait pas, à enterrer son effigie.

Reste Mars. Entre Jupiter et Quirinus, il manifeste aussi une affinité pour une zone du monde, et c'est bien, comme nous l'attendons, pour la zone intermédiaire, pour la surface de la terre (son *campus* n'est pas cultivé : la moisson toute prête qui le couvrait a été jetée dans le Tibre au moment même où il est devenu le Champ de Mars) et pour les frontières (*amburbium*, *ambarvalia*); et dans la mesure où il s'intéresse à l'agriculture[3], c'est bien entendu en qualité de défenseur, et les ennemis

1. Βωμὸν ὑπὸ γῆς κεκρυμμένον, Plutarque, *Romulus*, 14.
2. *Ad sepulcrum Accae*, Varron, *De lingua latina*, VI, 24.
3. V. par exemple Caton, *De re rustica*, 140 : *agrum lustrare*.

de la récolte contre lesquels il « fait barrière », ceux du moins qui sont localisables, sont les « intempéries », démons de la basse atmosphère (*ut tu morbos visos invisosque vidueritatem vastitudinemque calamitates intemperiasque prohibessis defendas averruncasque*).

Le Ciel (pas trop lointain), le dessus de la terre avec l'atmosphère (basse), le sous-sol (pas trop profond), c'est-à-dire les trois parties d'un univers borné aux intérêts immédiats de l'homme, tels sont donc les domaines où Rome fait agir respectivement Jupiter, Mars et Quirinus. Cette représentation « superposée » de la triade ne rejoindrait-elle pas la division globale, anonyme, des dieux romains (division peu importante mais qu'il n'y a aucune raison de considérer comme « une plaisanterie de Plaute prise au sérieux par Servius ») en dieux supérieurs, dieux intermédiaires, dieux inférieurs (*superi, medioxumi, inferi;* ou *numina caelestia, media, terrestria :* Servius, *Comm. à l'Enéide*, III, 134 et VIII, 275). Il semble qu'un vieux rituel, celui du constat qui précède la déclaration de guerre (Tite Live, I, 32), atteste directement cette correspondance.

On a vu [1] que, pour conclure la paix, les prêtres fétiaux prennent à témoin de la fin des hostilités Jupiter Lapis, Mars et Quirinus, qui y sont en effet également et simultanément intéressés (Polybe, III, 25, 6); on s'attend à un patronage semblable pour l'opération symétrique. En réalité, l'*indictio belli* est une opération plus nuancée; le dieu du droit et celui de la vie tranquille d'une part, le dieu de

1. V. ci-dessus, p. 76.

la violence d'autre part, y sont bien également mais non simultanément intéressés. Le fétial opère en quatre temps : deux sortes de négociations suivies de deux sortes d'actes. Il va d'abord chez le peuple dont Rome se plaint et poursuit une tentative de conciliation de trente-trois jours. S'il échoue, il la conclut par une formule de constat. De retour à Rome, il consulte ses compatriotes. Si la majorité est pour la guerre, il revient sur la frontière du peuple désormais ennemi et prononce la formule propre de déclaration de guerre, *bellum indico facioque*. L'acte de constat et l'acte de déclaration sont les deux moments sacrés de la procédure; tous deux menaçants, ils sont néanmoins bien différents dans l'esprit et dans la lettre. Le second est irrémédiable : joignant le geste à la parole, le fétial jette symboliquement sur le territoire ennemi la première arme offensive, la lance à bout de fer ou durcie au feu et ensanglantée, *hastam ferratam aut sanguineam praeustam;* il n'invoque aucun dieu, mais son bras parle pour lui : la lance, *hasta*, c'est Mars et lui seul qui se déchaîne. Au moment du constat au contraire, il s'agit encore d'un acte juridique, dans le cadre d'une ambassade; la guerre n'est pas fatale, un ultime sursis commence; les premiers mots du fétial sont pour inviter les puissances divines à prendre note que le peuple partenaire est injuste, ne paye pas son dû, *populum illum injustum esse neque jus persolvere*, et sa conclusion, évitant toute mention formelle de la guerre, annonce seulement que, dans sa patrie, les Anciens délibéreront sur les moyens d'obtenir leur droit, *quo pacto jus nostrum adipis-*

camur; aussi ne s'étonne-t-on pas de trouver en place le premier et le troisième dieu de la triade, Jupiter tout-puissant et le « tranquille » Quirinus (qualifié de *Janus Quirinus*, ce qui souligne sa qualité pacifique[1]), mais non pas Mars, qui est comme tenu en réserve pour faire son œuvre irréparable, le moment venu.

Or aussitôt après avoir ainsi nommément invoqué pour son constat d'injustice les deux représentants non guerriers de la triade, le fétial ajoute l'invocation : « et tous les dieux célestes, et vous les dieux terrestres, et vous les dieux d'en bas... » (*audi Jupiter et tu Jane Quirine, deique omnes caelestes vosque terrestres vosque inferni audite. Ego vos testor populum illum injustum esse*, etc.). L'appel aux trois groupes de dieux superposés double donc l'appel à ce qui est, malgré tout, malgré la lacune significative et menaçante qu'imposent les circonstances, la triade Jupiter-Mars-Quirinus. N'est-ce pas parce qu'elle lui est à quelque degré équivalente? et que, grâce à son caractère collectif et anonyme, elle permet de combler la lacune sans déchaîner encore les puissances de guerre, de convoquer Mars sans l'évoquer?

Plusieurs indices convergents laissent donc supposer que la science sacrée des Romains, comme celle des Indiens et des Iraniens, mettait en parallèle, par conséquent en rapport, et la hiérarchie des fonctions sociales (magie, guerre, fécondité) et la division verticale du monde (ciel, dessus de la terre, sous-sol). Cet accord paraît plus significatif

1. V. ci-dessous, p. 193. La variante *Juno* pour *Janus* est indéfendable.

encore si l'on remarque que, à Rome aussi, des couleurs symboliques — les mêmes que dans l'Inde et en Iran — sont liées aux deux premières fonctions sociales : les flamines se distinguent par le blanc (le bonnet particulier du *dialis* est dit *albogalerus*), et le rouge est la couleur du *paludamentum* du général aussi bien que des vêtements du *rex*, de Romulus [1].

*
* *

Il est temps de considérer en eux-mêmes les trois hommes qui projettent sur la terre les trois composantes de la triade divine. Quelle est la place des flamines dans le culte, dans la société? Quelles indications donne sur la préhistoire indo-européenne, puis sur l'évolution propre des Romains, des Latins et de leurs ancêtres proches, la confrontation des deux sacerdoces homologues, du *flamonium* étique et de l'opulent *brâhmanyam?*

1. Ἀλουργῆ μὲν γὰρ ἐνεδύετο χιτῶνα καὶ τήβεννον ἐφόρει περιπόρφυρον, Plutarque, *Romulus*, 26.

CHAPITRE III

Les trois flamines majeurs.

I. — *Les flamines.*

Jupiter, Mars, Quirinus, patronnent donc les trois fonctions sociales qui sont, dans l'Inde, l'apanage et l'essence des trois castes arya : toute-puissance magique et juridique, force guerrière, fécondité. Et la liste des trois *flamines majores* subordonnés au *rex* répond à la hiérarchie sociale, qui, sous le *râj*, énumère les *brâhmana*, les *kshatriya* et les *vaiçya*.

Avant de mesurer de plus près les analogies et les différences, il importe de bien comprendre ce qu'est chacun des flamines majeurs par rapport à la fonction sociale que patronne son dieu : le flamine *martialis*, par exemple, n'est pas un guerrier, le *quirinalis* n'est pas un agriculteur; ils ne sont ni l'un ni l'autre des prêtres techniciens, mais simplement deux sacrificateurs qui desservent l'un le grand dieu combattant, l'autre le grand dieu nourricier. Les flamines, en conséquence, se ressemblent plus entre eux que chacun ne ressemble à ses « employeurs », et ils forment, sinon un collège fermé se suffisant à lui-même, du moins une sorte d'ordre flaminal, d'ordre des sacrificateurs : à tel

point que sous les trois *flamines majores* il y a les douze *flamines minores* desservant des cultes spéciaux, et encore un nombre apparemment illimité de flamines hors rang attachés chacun à un collège sacerdotal, ou politique, ou municipal, ou industriel, etc. Voilà qui rappelle le principe et le fonctionnement de la caste brahmanique, sous la réserve cependant que chaque flamine est distinctement et définitivement attaché à un dieu et à un service social précis, tandis que chaque brahmane est apte à offrir le sacrifice en toute circonstance à tout dieu et au profit de tout sacrifiant arya.

Confrontons maintenant les deux systèmes.

*
* *

II. — *La société indienne et la société romaine.*

Un premier groupe de différences graves résulte de l'évolution de l'ensemble des formes sociales dans l'Inde et à Rome. Le système indien se présente comme une classification des trois parties de la société, chaque Arya appartenant, en principe une fois pour toutes et par naissance, à l'un et à un seul des trois groupes, brahmanes, guerriers, éleveurs-agriculteurs. Le système romain au contraire, au moins sous la forme où il nous est connu, classe et hiérarchise seulement les trois fonctions sociales, les trois modes d'activité, magico-religieuse, militaire et agricole, dont la collaboration est nécessaire à la vie commune; en particulier les *quirites* et les *milites*, loin de s'opposer comme deux classes d'hommes, sont en fait les mêmes hommes,

mais considérés dans des temps divers, suivant qu'ils servent en paix ou en guerre, suivant qu'ils appartiennent au *tranquillus Quirinus* ou au *Mars bellator;* de même si, du point de vue fonctionnel, on entrevoit un « ordre flaminal », tous les flamines y compris le *dialis* n'en sont pas moins nommés; ils n'occupent pas leur place par droit de naissance. Plus généralement le système indien des trois classes est adapté à une société royale, d'un type presque féodal, où la hiérarchie et la permanence de la hiérarchie par l'hérédité sont essentielles, tandis que l'*ordo flaminum* et la triade divine qui le soutient apparaissent dans un état de citoyens; *ordo* et triade y donnent d'ailleurs l'impression de survivances au même titre que le *rex sacrorum* lui-même : la réalité de la vie politique et religieuse de Rome est ailleurs, et la grande triade divine qui domine l'histoire romaine n'est pas celle de Jupiter, de Mars et de Quirinus, mais celle qui lui a été substituée et qui associe Junon et Minerve à Jupiter. En d'autres termes, à Rome le *rex*, les flamines et leur hiérarchie ont été très tôt minimisés, fossilisés, alors que l'Inde védique et postvédique amplifiait le pouvoir du *râj*, développait le prestige des brahmanes et durcissait en castes les trois anciennes classes.

Ces différences d'organisation sociale sont importantes mais elles sont de celles que les comparatistes attendent, qu'ils seraient inquiets même de ne pas observer, et qu'on ne saurait tourner en objection contre la comparaison. Elles sont aussi précieuses que les ressemblances : elles permettent de comprendre, en gros, comment deux sociétés

apparentées, puis séparées, soumises à des influences diverses et se composant des destins différents, ont à la fois maintenu et rajeuni une tradition préhistorique commune.

Quant à savoir si c'est la société romaine ou si c'est la société indienne qui, dans la divergence, a innové, la question n'est pas livrée au caprice d'appréciations plus ou moins vraisemblables, car les sociétés celtiques donnent des raisons objectives de décision. Mais avant de l'aborder, étudions un autre groupe de différences entre les systèmes indien et romain, différences relatives à la place du brahmane et du flamine dans la hiérarchie des castes et dans l'*ordo sacerdotum*. Elles se résument en deux oppositions :

1° Le mot « flamine » est attaché aux trois échelons de la classification tripartite (*fl. dialis*, *fl. martialis*, *fl. quirinalis*) au lieu d'être significatif d'un seul, du premier (*brâhmana*, opposé à *kshatriya* ou *râjanya* et à *vaiçya*);

2° Compensatoirement le flamine n'est chez lui nulle part : même l'activité sacerdotale, pour l'essentiel, lui échappe au profit des pontifes, tandis que l'ensemble de la classe sacerdotale indienne s'est appelée très tôt du nom générique de brahmane.

Ces oppositions sont moins considérables, moins irréductibles aussi que les précédentes. Pour toutes deux, il est possible de déceler dans l'Inde soit l'amorce, soit la trace d'équilibres comparables à celui qui prévaut à Rome. Considérons-les successivement.

*
* *

III. — *Les trois fonctions et leurs flamines, les trois castes et le brahmane.*

C'est une doctrine constante dans les traités rituels de l'Inde que tout homme qui offre un sacrifice, quelle que soit sa caste, et pour le temps du sacrifice, doit être appelé « brahmane ». Ainsi le *Kâtyâyana Çraulasûtra*, VII, 4, 12 déclare : « Même *vaiçya* ou *râjanya*, il (le sacrifiant laïc) est dit *brâhmana*[1] », et le commentateur insiste : « La formule : Ce brahmane a été consacré pour le sacrifice (m. à m. a subi le rite préparatoire de la *dîkshâ*) doit être employée au sacrifice d'un *vaiçya* et d'un *râjanya* et non les mots : Ce *kshatriya*, ce *vaiçya* a été consacré[2] ». Le *Çatapatha Brâhmana*, III, 2, 1, 40, après avoir donné la même règle, fournit un commencement d'explication assez confus, mais le meilleur de tous les commentaires est donné dans l'*Aitareya Brâhmana*, VII, 19 et suiv., bien que (les questions traitées dans le livre VII expliquent assez cette limitation) il n'y soit fait état que des rapports entre le *brâhmana* et le *kshatriya* et non entre le *brâhmana* et le *vaiçya*. Mais la généralisation est immédiate et légitime. Voici ce texte, important aussi à d'autres égards, notamment pour la « symbolique » des classes sociales : « Prajâpati créa le sacrifice. Après le sacri-

1. « *Brâhmana* » *ity eva vaiçya-râjanyayor api.*
2. *Vaiçyarâjanyayor api yajñe « dîkshito'yam brâhmanah » ity eva vaktavyam, na « dîkshito'yam kshatriyo vaiçyo vâ ».*

fice, le *brahman* (neutre) et le *kshattra* (neutre) furent créés (ce sont les principes des deux premières castes, ou de leurs activités). Après eux, deux sortes de créatures furent formées, celles qui mangent et celles qui ne mangent pas l'oblation. Derrière le *brahman* s'avancèrent celles qui mangent l'oblation, derrière le *kshattra* celles qui ne la mangent pas. Les mangeurs d'oblation, ce sont les brahmanes (*brâhmana*), les non-mangeurs, ce sont les *râjanya*, les *vaiçya*, les *çûdra*. Le sacrifice s'en alla. Le *brahman* et le *kshattra* le suivirent, le *brahman* avec les instruments (*âyudhâni*) qui lui sont propres, le *kshattra* avec les instruments qui lui sont propres. Les instruments du *brahman* sont ceux du sacrifice, ceux du *kshattra* sont un char, une cuirasse, un arc et des flèches. Le *kshattra* s'en revint, sans avoir trouvé le sacrifice qui s'était détourné, effrayé par les instruments du *kshattra*. Tandis que le *brahman* suivit (le sacrifice) et l'atteignit et le dépassa et l'intercepta. Ainsi trouvé et intercepté, le sacrifice, s'arrêtant et reconnaissant ses propres instruments, s'approcha du *brahman* : c'est pourquoi aujourd'hui le sacrifice appartient au *brahman*, aux *brâhmana*. Alors le *kshattra* suivit le *brahman* et lui dit : « Appelle-moi (à participer) à ce sacrifice ». Le *brahman* répondit : « Bon, laisse là tes propres instruments, approche du sacrifice avec les instruments du *brahman*, dans la forme du *brahman*, étant devenu *brahman* ». Le *kshattra* dit : « Bon », laissa là ses propres instruments, s'approcha du sacrifice avec ceux du *brahman*, dans la forme du *brahman*, étant devenu *brahman*. C'est pourquoi aujourd'hui, même un

kshatrya, quand il sacrifie, laisse là ses propres instruments, approche du sacrifice avec ceux du *brahman*, dans la forme du *brahman*, étant devenu *brahman*[1] ».

Et l'*Aitareya Brâhmana*, VII, 23, 24, explique longuement comment le *kshatriya* sacrifiant peut en effet, pour tout le temps que durera le sacrifice, être promu brahmane sans qu'il en résulte d'inconvénient (par exemple pour ses rapports avec les dieux de la seconde caste, Indra surtout), puis comment, après le sacrifice, il peut être remis dans sa caste sans plus d'inconvénient (par exemple pour ses rapports avec les dieux de la première caste, notamment Agni).

Ainsi, dans l'Inde, non seulement, comme l'a bien observé le Grec Arrien, aucun sacrifice ne peut être offert sans que les agents du sacrifice soient des prêtres, des brahmanes, mais en outre, pour le temps que durera le sacrifice, pour que ce sacrifice soit possible et efficace, le laïc au profit de qui les brahmanes sacrifient est lui-même, artificiellement, promu brahmane. A l'occasion de tout sacrifice il se constitue ainsi des « hybrides », soit de la première et de la deuxième, soit de la première et de la troisième castes, portant tous le nom fictif et temporaire de « brahmane ». Voilà qui va dans le même sens que l'extension du nom latin *flamen* aux deuxième et troisième activités sociales dans ces « hybrides » que sont le *flamen martialis* et le *flamen quirinalis*.

1. *Tasmâd apy etarhi kshatriyo yajamâno nidhâya eva svâny âyudhâni brahmanah eva âyudhair brahmano rûpena brahma bhûtvâ yajñam upavartate.*

*
* *

IV. — *Le flamine et le brahman parmi les prêtres.*

Brahman (masculin) a servi très tôt à nommer les prêtres quels qu'ils soient et son dérivé *brâhmana* désigne tout membre de la caste sacerdotale, tandis que le *flamen dialis*, en dépit de sa place éminente dans la hiérarchie, n'est ni l'éponyme de tous les sacerdoces ni même le plus actif des prêtres de l'Etat romain. Ici encore, la considération d'un fait indien diminue l'intervalle, et l'on peut présumer cette fois que c'est l'Inde qui a le plus innové.

Remarquons que chacun des trois prêtres appelés flamines représente bien ce que les Indiens, plus philosophes, désignent par des neutres, par des abstractions animées mais non personnifiées, « le *brahman* », « le *k*sh*atra* », etc., c'est-à-dire « l'essence » de chaque caste. Nous disions tout à l'heure que les flamines ne sont pas des spécialistes, des techniciens : le *martialis*, par exemple, n'est pas un stratège; la conduite des armées à travers l'imprévu est le fait d'autres magistrats qu'il n'accompagne même pas; il n'intervient vraiment que par des sacrifices. On a l'impression que le *flamen martialis* et le *flamen quirinalis* ont pour office d'exprimer chacun, d'entretenir chacun l'essence permanente d'une des fonctions sociales, et cela par un culte strict, traditionnel, ainsi que par un régime de vie sévère, également traditionnel, sur quoi l'actualité a peu de prises. On comprend mieux, dès lors, que leur nom commun *flamen* soit un mas-

culin *de forme neutre* — comme *brahman* et *kshattra*.

Ces réflexions restent vraies pour le premier des flamines, pour le *dialis*. Ce n'est pas lui mais les pontifes, et notamment le *pontifex maximus*, qui administrent activement, « actuellement », la vie religieuse de la ville; ce n'est pas lui mais les pontifes qui enregistrent au jour le jour les grands événements, qui rédigent le calendrier annuel et annoncent les fêtes du mois, qui assistent les magistrats dans les actes rituels, qui conseillent le sénat dans les affaires religieuses, et qui assurent cette parade à l'imprévu qu'est la *procuratio prodigiorum*. Le *flamen dialis* n'intervient pas dans les hasards de la vie historique, il représente au contraire la permanence de l'Etat, il en est sous forme personnelle l'essence immuable. Toute son activité, positive et négative, est tournée à maintenir pure et forte cette essence que d'autres, les pontifes principalement, se chargent d'utiliser distributivement et variablement : il la maintient par son type de vie, une vie elle-même figée dans des règles bien définies de pureté traditionnelle, — par la célébration scrupuleuse d'un culte immuable et continu, — par l'accomplissement périodique de cérémonies purificatoires archaïques, — enfin et surtout peut-être par sa simple présence dans cette Rome d'où il n'a même pas le droit de s'absenter. Bref il préside à la vie religieuse de l'État et s'identifie avec elle, il ne la dirige pas.

Cette sorte d'isolement présidentiel du *flamen dialis* au milieu de prêtres plus actifs mais moins honorés rappelle une anomalie du sacrifice indien

et rejoint une signification sûrement ancienne du mot *brahman*.

En védique *brahman* (masculin) a deux valeurs : c'est déjà le plus souvent, comme le sera *brâhmana*, un nom générique du prêtre; mais parfois, dans un sens plus étroit, c'est un des cinq, ou sept, ou plus tard seize prêtres dont la réunion est nécessaire à la célébration du sacrifice de soma. Considérons ce *brahman* précis, membre de l'équipe sacrifiante.

Pendant toute la cérémonie, alors que les autres s'affairent, chantent, récitent, pressent, allument, consacrent, le *brahman* ne parle ni n'agit[1]. Il n'intervient que si une erreur a été commise, pour la réparer. Et pourtant il est le personnage le plus auguste de l'équipe, ainsi que l'attestent et le rang qui lui est assigné lors de la consommation de la liqueur sacrée (séparé de tous les autres prêtres, juste en dernier, après même le bénéficiaire du sacrifice), et la vieille règle mise naguère en valeur par H. Oertel, qui faisait jadis remettre au *brahman*, malgré son silence, malgré son inaction, la moitié des honoraires du sacrifice, les autres prêtres ne se partageant que l'autre moitié. « Médecin » du sacrifice, à quelque degré consubstantiel au sacré que les autres prêtres mettent en œuvre, il est à la fois hétérogène à ces autres prêtres et au-dessus d'eux : sa situation est comparable à celle du *flamen dialis* par rapport à l'ensemble des *sacerdotes* romains, notamment des *pontifices;* d'autant plus comparable que le *flamen dialis*

1. *The silence of the Brahman-priest during the sacrifice, Journ. of the Amer. Orient. Soc.*, XV, 1893, pp. 248 et suiv.

lui aussi est sinon le « médecin » de chaque sacrifice particulier, du moins celui de l'ensemble de la vie religieuse de l'État, que d'autres administrent, mais dont il a seul assez de vertu pour éliminer constamment les souillures.

Les considérations qui précèdent suffisent à rendre probable que c'est par une évolution proprement indienne que *brahman* en est venu à désigner typiquement toute sorte de prêtres, puisque l'Inde garde une trace très nette d'un usage à la fois plus limité et plus puissant du mot, proche de l'usage romain : *brahman* masculin a dû désigner d'abord celui ou ceux d'entre les prêtres qui étaient non seulement les manipulateurs, mais l'incarnation, la réserve vivante du sacré. L'ensemble des prêtres indo-européens portait sans doute un autre nom, qui aura été remplacé de part et d'autre par des formations nouvelles : *brâhmanâh*, *sacerdotes*.

*
* *

V. — *Les classes sociales des anciens Celtes.*

Les deux différences relevées plus haut entre l'usage, l'extension du mot « brahmane » et ceux du mot « flamine » sont ainsi réduites à peu de chose : l'Inde fournit des formes intermédiaires, et dans le second cas tout au moins on voit le point de départ de l'évolution. Restent les différences formulées au début de ce chapitre, qui, dépassant le brahmane et le flamine, concernent l'ensemble de l'organisation sociale. L'examen du monde celtique permet d'affirmer que c'est Rome qui a altéré,

corrigé au point de le rendre méconnaissable, le système social indo-européen qu'au contraire le système proprement indien des « castes » n'a fait que renforcer.

La société celtique se présentait sous le **rîg-* avec les mêmes divisions que les sociétés indo-iraniennes. C'est ce qu'il est facile de vérifier en complétant les renseignements que donne César sur la société gauloise (altérée seulement au bas de la hiérarchie) par les traditions irlandaises médiévales (présentant une hiérarchie altérée par le haut, par suite de la déchéance du druidisme).

César (*Guerre des Gaules*, VI, 13) a rencontré en Gaule deux classes bien constituées, *duo genera hominum* « *qui aliquo sunt numero et honore* », celle des *druides* — prêtres, savants, juges — et celle des *equites*, aristocratie militaire et propriétaire; le reste de la société, ruiné et démoralisé par les dettes, réduit à solliciter l'esclavage, ne comportait plus d'organisation.

Dans l'Irlande médiévale, si le souvenir des druides (*drûi*, pl. *drûid(e)* : formé sans doute, malgré la palinodie agacée du grand Thurneysen, de la racine indo-européenne **weid-* « savoir » et de *dru-* intensif) est resté vivant et si la littérature épique suffit à attester l'ampleur et l'importance de leur ordre à l'époque païenne, ils n'appartiennent naturellement plus au tableau d'une société christianisée, où l'Eglise a d'ailleurs recueilli une partie de leurs privilèges. Mais, dans le reste des hommes libres, l'ensemble de la littérature, de la chrétienne comme de la païenne, s'accorde à distinguer deux classes, la noblesse militaire (*flaith*, gaulois *vlatos*

« chef » sur une monnaie des Rèmes) [1], seule propriétaire du sol, et les éleveurs, mot à mot « les hommes libres possesseurs de vaches », *bô airig*.

Ce mot *aire* (gén. sg. *airech*, nom. pl. *airig*) mérite au passage d'être relevé; il désigne tout membre de l'ensemble des hommes libres, tout ce qui concourt à l'élection du roi, tout ce que protège la loi, tout ce qui participe aux assemblées (*airechl*) et aux grands banquets saisonniers; il a par suite impliqué une forme large mais appréciable de noblesse (d'où l'adjectif *airegda* « éminent », l'abstrait *airechas* « haut rang »; on lit même dans les lois *aire feda* « un arbre noble ») : bref il est, par son sens précis et par ses développements, l'équivalent de l'indien *arya*, *ârya*, nom commun des trois classes « qui comptent », qui se sentent et se disent solidairement nobles et parentes malgré les tabous qui les séparent, l'équivalent aussi du nom national des « Iraniens », de l'Iran (issu du génitif pluriel *Airyânâm*), et de ceux des Osses qui s'appellent encore « Iron ». Or l'irlandais *aire* peut phonétiquement prolonger un ancien **aryako-*, superposable à l'adjectif sanscrit *ârya-ka-* dérivé d'*arya*. Il est donc probable que l'on tient ici l'une de ces rencontres de vocabulaire religieux, juridique et politique qui attestent, chez les Celtes d'une part, chez les Indo-Iraniens d'autre part, le maintien fidèle des plus vieilles traditions [2]. Du même coup se trouve vérifiée l'ancienneté de la tripartition

1. Mot qui contient la même racine que l'allemand *Gewalt* « force, violence », que le russe *vladêt'* « dominer », que le nom koutchéen du roi, *walo*, gén. *lânle*.

2. V. ci-dessus, p. 23.

sociale : avant toute corruption spontanée (Gaule), avant la conversion au christianisme (Irlande), un **rîg-* celtique comme un *râj* indien présidait une société d' « Aryens » répartis en trois classes : prêtres magiciens et juristes, nobles militaires, éleveurs.

*
* *

VI. — *Fonctions sociales et représentations diverses chez les Celtes.*

A cette tripartition, les Celtes comme les Indo-Iraniens superposaient-ils des spéculations philosophiques? Nous sommes mal renseignés sur la pensée druidique en général, qui s'est interdit partout et jusqu'au bout le secours de l'écriture et qui a disparu sans laisser d'autres traces que ce qu'en ont pu garder, avec la littérature épique et gnomique, les moines d'Irlande[1]; mais il semble bien en effet que les philosophes celtiques aient dépassé l'état de fait et conçu tout au moins, par delà les classes, l'harmonieux agencement des fonctions. C'est du moins ce que suggère l'examen d'un certain nombre de formules et de traditions. Quand un texte veut définir un pays inconnu, ou les conditions de prospérité d'un pays quelconque, ou les caractéristiques d'un heureux règne, c'est le moule des trois fonctions — magie et droit, force, abondance, dans un ordre d'ailleurs variable — qui s'impose à lui. Voici deux cas entre beaucoup

1. Cf. notre article *La tradition druidique et l'écriture, le Vivant et le Mort*, dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, CXXII, 1940, pp. 125-133.

d'autres : une simple description littéraire et une formule apparemment traditionnelle.

Au début d'un beau récit païen où se glissent, avec la promesse de l'évangélisation prochaine du pays, quelques concepts chrétiens (par exemple celui de péché), une femme ravissante mais qui n'est pas de ce monde vient jeter le trouble dans l'âme du jeune Conle, fils du roi Conn aux Cent Batailles. Elle lui décrit l'Au-delà : « Je suis venue de la Terre des Vivants, dit-elle, où il n'y a ni mort ni péché ni faute (*i-nna bî bâss na peccath na immormus*), — nous mangeons des repas éternels sans service (*tomelomm fleda bûana cen frithgnom*), — la bonne entente est entre nous sans lutte (*câin chomracc lenn cen debuith*)[1] ». L'originalité de ce pays merveilleux est donc qu'il n'y soit besoin d'aucun travail, d'aucune « fonction », d'aucune division; mais l'auteur ne peut exprimer ce bonheur indistinct qu'en divisant sa négation : ni mort ni faute, ni effort alimentaire, ni combat; Immortalité et Vertu, Abondance, Sûreté y sont des biens spontanés.

Quand un poète indien veut faire brièvement l'éloge sans réserve d'un roi, il passe en revue, en trois mots, les trois fonctions : ainsi, au début du *Raghuvamça*, le roi Dilîpa mérite d'être appelé le père de ses sujets « parce qu'il assure leur bonne conduite, les protège, les nourrit[2] ». Ce procédé, qui n'est pas simple rhétorique mais répond à une conception réfléchie des besoins et des devoirs,

1. J. Pokorny, *Conle's abenteuerliche Fahrt*, *Zeitschr. f. celt. Philologie*, XVII, 1928, p. 195

2. I, 24 : *Prajânâm vinayâdhânâd rakshanâd bharanâd api.*

est aussi fréquent dans les textes irlandais, où il est notamment à l'origine d'une expression intéressante. M. T. O'Maille[1] et R. Thurneysen[2] ont rendu probable que les traditions épiques sur la reine Medb, ou plutôt sur les deux reines Medb, costument en histoire une vieille théorie de l'acquisition de la Royauté Suprême et un vieux rituel d'intronisation du Roi Suprême (*ard-rî*) d'Irlande : les deux reines Medb sont ou des personnifications de la Souveraineté, ou en tout cas des donneuses de Souveraineté; toutes deux ont de multiples et successifs époux, auxquels elles assurent cette dignité par le seul fait de leur mariage. Mais l'une d'elle au moins, Medb de Cruachan, exige régulièrement du candidat trois qualités, qu'on trouve énoncées dans plusieurs textes par une formule constante, bien qu'avec une légère variante dans l'ordre des termes, formule qui a chance de conserver une expression liturgique : il doit être, dit-elle, *cen êl cen omun cen nêoit* « sans jalousie, sans crainte, sans avarice ». Les deux dernières conditions se comprennent d'elles-mêmes et d'ailleurs Medb les commente excellemment au début de la *Tâin Bô Cuâlnge*[3] : l'époux de Medb, l'*ardrî*, doit être aussi brave à la guerre et aussi généreux de ses biens qu'elle-même, et par conséquent posséder au maximum « l'essence » de la seconde et de la troisième fonctions sociales, Vertu Guerrière et Abondance. Quant à la première con-

1. *Medb Chruachna*, dans la *Zeitsch. f. celt. Philologie*, XVII, 1928, pp. 129 et suiv.
2. *Göttin Medb? ibid.*, XVIII, 1930, pp. 108 et suiv.
3. Version éditée par Windisch, Leipzig, 1905, pp. 6-7.

dition, *cen êl*, « sans jalousie », elle s'explique si l'on songe à l'un des traits les plus certains de la mystique indo-européenne de la Souveraineté, telle que l'illustre par exemple la fable grecque d'Ouranos, dieu souverain, roi magicien du monde, et des Ouranides : violences offensives des prétendants et des héritiers, violences défensives du souverain en place, rivalités dynastiques et extra-dynastiques interminables entraînant l'*hybris* et la cruauté pour le plus grand dam des sujets [1]. D'ailleurs Medb, la Souveraineté incarnée, au début de la *Tâin*, commente cette exigence aussi justement que les deux autres : il ne faut pas, dit-elle, que mon mari soit jaloux, car « je n'ai jamais été sans un homme dans l'ombre de l'autre » : on évoque ici le roi-prêtre de Némi, nuit et jour hanté par la pensée du successeur qui le guette et peut-être le suit. Etre « sans jalousie », d'ailleurs, n'est pas moins indispensable à un office qui appartient essentiellement à la première fonction sociale dans son aspect non plus magique mais juridique : l'office de juge, d'arbitre, de législateur. Ainsi cette formule épique, qui prolonge sans doute la traditionnelle définition du bon roi, s'analyse selon la triade des fonctions sociales.

L'Inde, l'Iran, « voient » en blanc leurs prêtres, en rouge leurs guerriers, et Rome montre la trace de ce symbolisme des couleurs. Il n'est pas non plus étranger aux Celtes : Cûchulainn et bien d'autres héros combattants sont régulièrement habillés de

1. Cf. notre *Ouranos-Varuna*, 1934, pp. 71 et suiv., *Mythes et Dieux des Germains*, 1939, ch. III : *Les périls du Souverain*.

rouge dans l'épopée, tandis que les druides se vêtent de blanc pour leurs offices aussi bien en Gaule[1] qu'en Irlande[2].

*
* *

VII. — *Les brahmanes et les druides dans la société.*

Ce serait rompre le dessein de la présente étude que d'insister sur un aspect proprement celtique du problème; nous devons pourtant signaler combien les rapports des *râj* et des royaumes indiens avec la caste brahmanique sont parallèles, jusque dans un grand détail, aux rapports des *rîg-* et des royaumes celtiques avec l'ordre druidique; cette comparaison servira en effet à mettre en relief l'originalité des faits romains.

L'ordre des druides et la caste des brahmanes sont supranationaux; ils débordent les limites des royaumes entre lesquels, à tout moment, se divisent le « monde » arya et le « monde » celtique; ils existent au-dessus des divisions politiques, en marge de l'histoire; ils n'appartiennent pas à une « patrie » particulière, mais à une entité qu'on peut approximativement appeler « nationalité » ou « race ». Par rapport à eux, et bien loin de les conditionner, de les posséder, de les produire, les royaumes et les sociétés particulières sont choses secondes.

L'Inde qui qualifie les brahmanes de « dieux visibles », de « dieux humains[3] » a trouvé des for-

1. Pline, *Histoire Naturelle*, XVI, 49; XXIV, 103.
2. Voir les textes rassemblés par d'Arbois de Jubainville, *La civilisation des Celtes*, 1899, p. 112 et note.
3. *Manushyadevâh: Çatapatha-Brâhmana*, II, 2, 2, 6, etc.

mules saisissantes pour exprimer cette antériorité logique du brahmane par rapport à tout groupe humain où il vit : des vers fameux du IIIe livre du *Mahâbhârata* déclarent que le nom de « ville », *nagara*, doit être donné aux lieux où abondent les brahmanes, et à ceux-là seuls, et à ceux-là quels qu'ils soient, fussent-ils parcs à bétail ou simple forêt. Aussi, individuellement ou collectivement, les brahmanes passent-ils volontiers les frontières : ils vont là où leur science et leur habileté sont le mieux appréciées. Et quand les royaumes s'effondrent, ce n'est pas pour eux une catastrophe : ils leur survivent et, pour peu qu'il comprenne son intérêt, le *râj* vainqueur couvrira d'honneurs et de présents les « dieux terrestres » que sans doute le *râj* vaincu honorait insuffisamment. Si l'on voit souvent les brahmanes intervenir dans les conflits politiques, c'est ou bien qu'ils ont des injures personnelles à venger, ou bien qu'un des princes combattants est leur bienfaiteur et a su les attacher à son parti.

Le druidisme possédait la même extériorité et la même supériorité à l'égard des royaumes : César en a souligné le caractère panceltique et unitaire [1], et l'Irlande qui, dans une formule que l'épopée attribue au héros Cûchulainn, oppose les hommes du commun, les ruraux qui ne sont pas des dieux et les druides qui sont des dieux [2], l'Irlande des derniers temps du paganisme connaissait encore de ces grands druides apatrides dont les rois en guerre

1. *Guerre des Gaules*, VI, 13.
2. *Batar ê a-ndêe in i-aes cumhachta ocus andêe in i-aes trebaire :* dans le *Côir Anmann*, § 149.

recherchaient à l'envi le concours et qui prenaient parfois le parti du bon droit, plus souvent le parti qui leur assurait les plus gros avantages. Un des plus célèbres est le druide Mog Ruith, qui traversa l'Irlande pour venir aider le roi de Munster réduit à la dernière extrémité par le roi suprême Cormac, aidé lui-même de puissants magiciens; Mog Ruith n'intervint qu'après avoir passé avec les Munsterois un contrat en bonne et due forme, très long, et d'ailleurs exorbitant; dès lors, loyalement, il mit tous ses prestiges à leur service et refusa les propositions de Cormac, qui eût bien voulu le faire changer de camp[1]. Le même texte donne un peu plus haut[2] un témoignage sur « l'internationale des druides » : au début de l'invasion du Munster, les druides de Cormac sortent du camp et s'entretiennent amicalement avec leurs collègues du royaume assailli. Enfin « l'école druidique » du roi des Ulates ne fournit-elle pas de druides les autres rois d'Irlande, ses rivaux et ses ennemis chroniques?

Mais dans l'Inde comme chez les Celtes il est de l'intérêt du roi de s'attacher brahmanes et druides, et notamment d'engager une sorte de chapelain; chaque *râj* a ainsi son *purohita*, qui lui consacre toute sa magie, qui le délivre de toute souillure, qui le conseille, et qui vit près de lui, comblé d'honneurs, « marchant le premier dans la maison du roi » comme le dit un hymne védique et comme le signifie son nom (*purah* « devant »,

1. *Le siège de Druim Damhghaire*, éd. et trad. par M.-L. Sjoestedt, *Rev. Celt.*, XLIV. 1927, pp. 57 et suiv.
2. Pp. 31 et suiv.

hita « placé »). De même tout *rî*, dans l'épopée irlandaise, a son druide particulier (parfois plusieurs), explicateur de présages, conseiller, protecteur, auxiliaire, compagnon inséparable, redouté, respecté [1]. Le respect va aussi loin que dans l'Inde : c'était un des *geasa*, un des « interdits » du roi des Ulates par exemple, de prendre la parole en n'importe quelle circonstance avant d'y avoir été invité par son « chapelain », et ce trait nous est rapporté à propos du fier roi Conchobar, qui s'y soumet docilement [2]. Et l'on songe à ce que disait des Celtes continentaux un rhéteur contemporain de Trajan : « Sans leurs druides les rois ne pouvaient rien faire ni décider; les druides étaient les chefs effectifs et les rois n'étaient que leurs serviteurs et leurs officiers ».

Cette solidarité et en même temps cette compétition pacifique pour le premier rang entre le roi et les prêtres, et par leur intermédiaire entre les deux premières classes sociales, a donné lieu chez les Celtes et chez les Indiens à des développements de même sorte.

Par exemple les uns et les autres connaissent, exceptionnellement, des êtres qui combinent les deux éminentes qualités : de même qu'il y a eu quelques hybrides « brahmanes-rois », de même

1. Cf. d'Arbois de Jubainville, *La Civilisation des Celtes*, pp. 106 et suiv.

2. *Mesca Ulad*, éd. et trad. par M. Hennessy, *Todd Lecture Series*, 1882, p. 12 : « C'était un des interdits des Ulates de parler devant leur roi et c'était un des interdits du roi de parler devant es druides », *ôen do gessib Ulad labrad ria na rîg, ocus ôen do gessib in rîg labrad ria na druidib.*

le Galate Dejotarus était à la fois *rex* et *augur*[1], et le terrible Cathbad mac Rossa, père de Conchobar, était à la fois « druide et guerrier professionnel[2] ».

Autre rencontre : dans sa conception du *mahâpurusha*, du « grand homme » marqué de signes merveilleux, qu'a si bien étudiée Emile Senart, l'Inde a admis une sorte d'équivalence entre le « grand roi » et le « grand sage »; c'est devenu un dogme du bouddhisme que les Bouddhas naissent, suivant les époques, d'une famille de k*sh*attriya ou d'une famille de brahmanes[3], et la tradition veut que, au moment même de la naissance de Çâkyamouni, l'alternative lui ait été laissée, les « brahmanes qui connaissent l'avenir » ayant prophétisé que, s'il restait dans le palais, il deviendrait un Roi Universel et que, s'il renonçait au monde, il serait un Sage Parfait[4]. Et l'on sait toutes les vaines instances, toutes les ruses désespérées auxquelles recourut le père du jeune homme pour qu'il choisît la royauté temporelle. Le monde celtique a combiné les mêmes éléments dans la même alternative : témoin Munchai, fille du druide Dîl, à qui son père avait prédit, la veille de sa délivrance, que l'enfant serait un « digne druide » si elle le mettait au monde cette nuit-là et que, si elle n'accouchait que le lendemain, il deviendrait

1. Cicéron, *De divinatione*, I, 15.
2. *Sech ba drui side ba fennid*, dans *Scéla Conchobâir meic Nessa*, *Eriu*, IV, 1910, p. 22.
3. *Lalitavistara*, ch. 3, etc.
4. V. Burnouf, *Introduction à l'histoire du bouddhisme indien*, 1876, pp. 306, 316; Oldenberg, *Le Bouddha*, trad. Foucher, 3e éd., 1921, p. 84 et note.

roi et que ses enfants et sa parenté régneraient sur les deux provinces de Munster. La jeune maman, héroïque, resta assise sur une pierre toute la nuit et l'enfant ne trouva issue que le matin; il avait la tête aplatie, mais il fut un grand roi, Fiacha Muillethan [1].

Nous citons ces quelques faits pour montrer comment, partant d'états sociaux presque semblables, la réflexion et la fantaisie des deux peuples ont abouti à des constructions parallèles. Il faut néanmoins souligner une importante différence : les Celtes sont toujours restés en deçà de la caste. Certes leur pensée allait dans ce sens, témoin les vers où les *Têcosca* — ces recueils de « Conseils » qui sont comme des ébauches de « Lois de Manou » traînant leurs lourds couplets de deux fois seize syllabes — recommandent la fidélité des fils à la profession paternelle : que le fils du charpentier soit charpentier, et le fils du forgeron, forgeron, — et ainsi pour les fils du soldat, du potier, du médecin, du joueur de flûte, du marin, de l'agriculteur [2]...; témoin aussi la justification qu'ils donnent à cet avis [3] : « C'est du frai que vient le saumon, c'est du vaillant jeune homme que vient le roi », *is don bratân dothaet eô, is don maccân dothaet rî.* Pourtant, jamais nulle part la tripartition sociale ne s'est durcie en cloisons étanches : le *bô aire* irlandais, en s'enrichissant dans des conditions

1. *Côir Anmann*, § 42, dans les *Irische Texte* de Stokes, III, 1897, pp. 306 et suiv.
2. *Advice to a prince*, éd. et trad. par Tadhg O'Donoghue, *Eriu*, IX, 1921-23, pp. 43 et suiv., stances 28-33.
3. *Ibid.* st. 34.

prévues, pouvait accéder à la classe des *flaith;* quant aux druides, ils n'étaient pas plus obligatoirement fils de druides en Irlande qu'en Gaule, où César décrit un recrutement dans lequel une hérédité de fait sinon de droit n'est même pas mentionnée : les jeunes gens nobles, bien doués, ou ambitieux accourent aux écoles et sont également formés, quelle que soit leur origine. Sur ce point comme sur tant d'autres, les Celtes sont sans doute conservateurs : les classes indo-iraniennes, avant d'évoluer en castes au delà de l'Indus, et aussi les groupes sociaux fonctionnels dont parle la littérature iranienne de toutes époques, ne devaient pas être absolument étanches; richesses, mérites, et dons naturels devaient maintenir au cadre tripartite une saine élasticité.

*
* *

VIII. — *Pontifex.*

Il n'est pas besoin d'insister sur les traits qui opposent la vie publique romaine au tableau qui vient d'être esquissé. La « collégialité » du *rex* et du premier d'entre les flamines ne doit pas faire illusion : à Rome, ce qui est premier, ce qui domine, possède et produit tout, y compris les hommes sacrés, c'est la cité, *urbs*, *civitas*. Les flamines, le *dialis* en particulier, ne se conçoivent qu'en fonction de Rome : le *dialis* est « pris » (*captus*) et « inauguré » par des fonctionnaires romains, au nom de Rome, dans le groupe fermé des Romains; il perd toute signification dès qu'il perd la liaison avec Rome

et les Romains. Qu'on se rappelle les « tabous de séjour » qui le frappent : ne pas sortir de la ville, ni même découcher de son lit trois nuits de suite; ne pas monter à cheval pour n'être pas tenté de trop s'éloigner. Qu'on se rappelle la définition donnée par Tite Live (I, 20) : le *dialis* aurait été institué par Numa « afin que les offices relevant de la fonction royale ne fussent pas abandonnés pendant les nombreuses absences que les guerres imposeraient au roi ». Bref, si l'on imagine et si l'histoire en effet présente des étrangers choisis comme *reges* (Numa lui-même, Tatius, Servius, sans parler des Tarquins), un flamine non romain serait un non-sens. Quoi de plus opposé à la fluidité, à l'internationalité du corps des brahmanes ou du corps des druides, à la formule par laquelle l'Inde définit la ville, *nagara*, en fonction des brahmanes?

Sur ce point Rome a sûrement innové. Tout en gardant, aussi bien que l'Inde, les deux vocables indo-européens **rêg-*, **bhlghsmen-*, et la double réalité politico-religieuse qui leur correspond, tout en gardant nette dans son triple *flamonium* l'empreinte des trois fonctions sociales, elle a changé l'équilibre du système : c'est son originalité et sa force d'avoir été très tôt plus romaine que latine, d'avoir dès ses débuts mis la petite « patrie » au-dessus de la vaste « nationalité » et d'avoir attaché moins de prix à ce qui pouvait distinguer entre eux ses citoyens qu'à ce qui les opposait solidairement à tout groupe étranger. Alors que les Indiens et les Celtes et, dans un tout autre cadre, les Grecs ont été constamment détournés du dessein impérial et de l'unification politique parce que les meil-

leurs, les plus sages, les plus intellectuels d'entre eux vivaient déjà dans une unité de pensée et de civilisation qui leur suffisait, qui peut-être leur semblait supérieure, Rome s'est d'abord refermée sur elle-même et c'est d'elle-même qu'elle a prétendu tirer toutes les valeurs dignes de respect, d'effort et de sacrifice. Et tandis que l'Inde et la Grèce n'ont pu que changer de maîtres, tandis que les Celtes se sont évanouis, Rome a conquis la moitié du vieux monde.

Quand s'est faite cette évolution? Aucune tradition ne laisse entrevoir, pour la préhistoire, un corps sacerdotal diffus, flottant dans l'ensemble du monde latin, dont on pût dire qu'il était plus latin que par exemple romain ou aricien ou fidénate ou lanuvien. Il y a bien eu jusqu'en pleine histoire des sacerdoces latins fédératifs : ce n'étaient pas des sacerdoces internationaux [1].

Faut-il remonter jusqu'au temps où les futurs Romains, les futurs Latins étaient encore en migration? Peut-être. Il reste toujours séduisant, comme on l'a fait depuis longtemps, de dériver les traits caractéristiques de la société romaine, son exclusivisme, son sens de la discipline, non pas tant des conditions de vie des premiers colons installés près

1. Il faut certes réserver ici le cas des augures, puisqu'une légende comme celle d'Attus Navius semble témoigner d'un temps où l'on se qualifiait augure par don naturel, et où le corps des augures d'une ville acceptait, annexait un « doué » qui se présentait, d'où qu'il vînt. Mais l'augurat, tout important et ancien qu'il soit, n'est pas le principal sacerdoce de l'Etat, et justement son caractère d'art, l'importance des dons personnels dans son exercice, ont pu lui maintenir longtemps une liberté que les autres sacerdoces avaient perdue.

du Tibre mais des temps oubliés où leurs ancêtres campaient — au sens le plus littéral du mot puisque le camp quadrilatère des légions romaines, avec ses deux voies croisées, reproduit encore le plan de ces vieilles stations — dans les cités sur pilotis de la vallée padane. C'est peut-être là que les Indo-Européens du sang de qui devaient naître les Brutus, les Publicola, les Caton, ont acquis la notion, tyrannique, de la *respublica*. Récemment M. C. Bonfante montrait quelles traces importantes, négatives et positives, la vie palafitticole avait laissées dans le vocabulaire romain[1] : *pagus* (cf. *pango* « planter, ficher » et *palus*, de **pag-slo-* « pieu ») substitué au vieux nom du village (grec κώμη, gothique *haims*, lituanien *kaimas*, etc.); *murus* (de **moiro-*, cf. germanique du N.-O. **mairiya-* « pieu ») et *moenia* substitués au vieux nom du mur formé de terre (gr. τεῖχος, sanscrit *dehi*, etc.); le passage au sens de « pont » du mot indo-européen désignant le « chemin » (sanscrit *panthâh*, etc.); *porta* au sens de « porte », *angiportum* au sens de « ruelle », alors que l'indo-européen **prtu-*, **pertu-* (vx.-scandin. *fjördhr* « fjord », gaulois *ritu-* « gué », avestique *prtu* « port », etc.) et le latin *portus* lui-même désignent des points de passage ou d'atterrissage par eau; *fundus*, *fundare*, *fundamentum* ne se comprenant que si un « fond » de vallée inondé a été exploité pour la culture ou la construction; *vadere* pris au sens général d' « aller » (dès Ennius), alors que *vadum* et

1. *Atti del istituto veneto di scienze, lettere ed arti*, CXVII, 2, Venise, 1937, pp. 53-70.

les mots germaniques correspondants ne se rapportent qu'au « gué ». La liste de M. Bonfante peut encore être allongée : par exemple le nom du « seuil » (*limen*), celui du « chemin » qui borde un domaine » et, par suite, de la « limite » (*limes :* cf. dans le camp, le *limes decumanus* et le *limes transversus*) sont peut-être à rapprocher de *limus* « boue » plutôt que de l'adjectif *limus* « oblique ».

Mais le plus important, pour notre étude, est un fait que M. Bonfante admet après Eugen Taübler[1] et qui est en effet plausible : dans ces stations sur pilotis aurait commencé la fortune du *pontifex*, littéralement du « faiseur de ponts », c'est-à-dire du prêtre spécifiquement romain qui, sans enlever au *rex* et aux flamines majeurs leur préséance, n'en est pas moins devenu à leur place le chef de la vie religieuse de Rome. Grâce au caractère à la fois savant et mystique, à l'importance à la fois économique, militaire et religieuse que revêt l'établissement du pont sur le fossé d'enceinte, le *pontifex* aurait acquis une place considérable dans l'administration du sacré, tout comme, chez les Indiens védiques, pour des raisons semblables mais dans un décor différent, un autre type d'artisan, le *rathakrī*, le « faiseur de chars », paraît avoir joué un grand rôle social et peut-être religieux aux côtés des brahmanes et des k*sh*attriya. Cette préhistoire probable du *pontifex* conseille de reporter à la même phase embryonnaire de Rome les premières limitations du *flamonium :* c'est alors sans doute qu'une

1. *Terremare und Rome*, dans *Sitzb. d. heidelberger Akad. d. Wiss.*, 1931-32, 2. *Abh.*, pp. 67 et suiv.

bande d'Indo-Européens a commencé sa réforme en nationalisant les grands sacerdoces traditionnels, en emprisonnant dans le trapèze de ses fossés et dans le nombre de ses familles, en soumettant aussi à l'intérêt général les magiciens vagabonds et prétentieux, frères des druides et des brahmanes, qui jusqu'alors ne faisaient que se prêter à son service.

*
* *

Jusqu'à présent, à travers la triade divine et le triple *flamonium*, nous n'avons vu que des reflets religieux d'une conception tripartite de la vie sociale. Il nous faut aborder maintenant le cœur du problème : cette conception a-t-elle jamais été réellement traduite dans les faits? Les pré-Romains ou les proto-Romains, non contents de définir Jupiter, Mars et Quirinus avec leurs trois fonctions, se divisaient-ils eux-mêmes, politiquement, comme les Indo-Iraniens et comme les Celtes, en *sacerdotes*, en *milites* et en *quirites non interchangeables*, c'est-à-dire en trois classes permanentes de Prêtres-Juristes, de Guerriers et d'Eleveurs-Agriculteurs?

CHAPITRE IV

Ramnes, Luceres, Tities.

I. — *Les tribus romaines primitives.*

Suivant la tradition unanime, Rome, dès le temps de son fondateur, a été divisée en trois *tribus*. Tout ce qui a été dit précédemment nous oblige à chercher si ces tribus n'ont pas de rapport avec la tripartition des fonctions sociales : de même que les flamines hérités des temps indo-européens passent pour avoir été « institués » par Numa, il se pourrait qu'une tripartition sociale bien antérieure à la naissance de Rome fût pourtant considérée comme « instituée » par Romulus.

A vrai dire les Romains qui nous en ont parlé ne savaient plus au juste comment comprendre les tribus : elles n'avaient plus aucune application à l'époque historique, sinon dans la division elle-même fossile des chevaliers en trois couples de centuries nommés chacun d'après une des trois tribus primitives.

Ces noms — *Ramnes*, *Luceres*, *Tities* ou *Talienses* — étaient étranges : ceux qui savaient l'étrusque n'hésitaient pas à les rattacher à cette langue[1]

1. Varron, *de ling. lat.* V, 55.

et ils avaient raison, car les inscriptions nous font connaître des gentilices étrusques, en langue indigène ou romanisés, tels que *Ramnius* et *Ramennius*, *Luχre* et *Lucernius*, *Titie* et *Titius*[1]. C'est donc que les noms ne remontaient pas au delà de la période étrusque, des Tarquins. Et il semble en effet que les maîtres étrangers aient fait un effort systématique pour ôter aux Romains la mémoire de leurs origines et de leur plus vieille organisation : c'est sous les Tarquins que la triade capitoline — *Jupiter*, *Juno*, *Minerva* — où plusieurs anciens dénoncent la traduction d'une triade toscane, fut substituée à la vieille triade *Jupiter*, *Mars*, *Quirinus* qui dès lors perdit toute vitalité. Sans doute en rapport avec cette réforme religieuse, Tarquin l'Ancien a prétendu, dit la tradition, « changer » le système des trois tribus; suivant les uns, il aurait voulu fonder, à côté des anciennes, trois tribus nouvelles portant son nom et celui de ses principaux lieutenants; d'après Cicéron[2], ce sont les noms mêmes des vieilles tribus qu'il aurait essayé de modifier; les autres restent dans le vague sur le projet; mais tous sont d'accord pour affirmer que Tarquin dut y renoncer par l'intervention victorieuse du célébre augure Attus Navius : l'honneur romain était sauf. Sauf à aussi bon compte qu'il devait l'être quelques siècles plus tard, quand l'histoire prétendit que Camille avait vengé la destruction de Rome par l'extermination des Gaulois et reconquis butin

1. W. Schulze, *Zur Geschichte lateinischer Eigennamen*, *Abh. d. Ges. d. Wiss. zu Göttingen*, *N. F.*, V, 2, 1904, pp. 218, 182, 248.

2. *De republica*, II, 20.

et rançon : la consonance étrusque de *Ramnes*, de *Luceres*, de *Tities* — ces noms mêmes que, d'après Cicéron, Attus Navius aurait sauvés — prouve assez que « les Tarquins » ou les maîtres politiques qu'ils résument ont bel et bien réalisé leur dessein; ils ont au moins imposé des noms étrusques aux trois tribus et sans doute ont-ils fait davantage : si les Romains du temps de Cicéron et de Tite Live ne savent plus ce qu'étaient les tribus primitives, c'est sans doute parce que les Tarquins en ont irrémédiablement altéré la formule; et si l'explication qui a paru aux anciens et aux modernes la plus probable est une interprétation topographique en rapport avec les quartiers ou les collines de Rome, c'est sans doute parce que, à partir des Tarquins, les tribus réformées, contrefaçon des tribus primitives, ont été en effet des divisions topographiques : réforme qu'on pouvait attendre des chefs étrusques, citadins, urbanistes, vrais fondateurs de la ville en tant que ville. Mais cela ne prouve rien pour les origines. Par bonheur, les légendes sont moins vulnérables que les mœurs et souvent, veuves discrètes ou joyeuses, elles leur survivent. Il suffit de les bien confesser. Or Cicéron, les historiens, les poètes connaissent une belle légende sur l'origine des tribus.

*
* *

II. — *Romains, Sabins, Etrusques dans le peuplement de Rome.*

Nous disons « une belle légende » et non plusieurs : quelques critiques ont exagéré les différences d'un

auteur à l'autre; elles ne sont pas plus considérables que celles qui s'observent, pour n'importe quelle tradition folklorique, d'une variante à l'autre. La majorité des textes par exemple montre Tatius et Romulus, ou Romulus seul, instituant les tribus après la guerre des Sabines et comme suite à la réconciliation des deux peuples; si donc, exceptionnellement et peut-être pour de simples raisons d'ordre [1], Denys d'Halicarnasse ne rattache pas l'institution à la guerre des Sabines, c'est qu'il aura librement utilisé, dissocié le récit traditionnel et il est imprudent de s'armer de cette anomalie pour supposer un second récit, aussi légitime que le premier, et d'où Sabines et Sabins auraient été exclus.

Puisque l'on s'accorde à voir dans le récit du *De republica*, II, 8, la forme la plus pure de la légende, écoutons d'abord Cicéron : Titus Tatius, collègue sabin de Romulus, n'est ici que le témoin de l'institution (*Tatio vivo*), toute l'initiative (*descripserat*) revenant au héros fondateur; Romulus, donc, après l'heureuse conclusion de la guerre contre les Sabins et la fusion des deux peuples, avait divisé la société ainsi renforcée en trois tribus, donnant à l'une son propre nom, à une autre le nom de Tatius, à la troisième celui d'un certain Lucumo qui avait été son allié contre les Sabins et qui était tombé dans la bataille (*populum et suo et Tatii nomine et Lucumonis, qui Romuli socius in sabino praelio occiderat, in tribus tres... descripserat*).

1. II, 7 : ἐρῶ δὲ πρῶτον ὑπὲρ τοῦ κόσμου τῆς πολιτείας « je parlerai *d'abord* des institutions politiques de Romulus... ».

Tous les auteurs anciens confirment Cicéron : les *Ramnes* (ou *Ramnenses* ou *Ramneles*) sont mis régulièrement en rapport phonétique avec Romulus, les *Tities* (ou *Tatienses*) avec Titus Tatius, les *Luceres* (ou *Lucerenses*) avec Lucumo. Il n'y a quelque divergence que sur ce dernier point, Tite Live disant qu'il ne sait d'où vient le nom des Luceres [1], et Plutarque le dérivant du nom commun *lucus* « bois sacré » désignant l' « asyle » romain [2]. Mais, sauf ces deux auteurs, tous mentionnent l'éponyme *Lucumon* [3], allié de Romulus, le qualifiant en général d'Etrusque, conformément à son nom.

Ainsi les trois tribus sont, dans la conscience des Romains, la trace d'une fusion contractuelle de peuples, de ce phénomène que les anciens plaçaient à l'origine de beaucoup de leurs villes et qu'ils appelaient « synœcisme ». Les premiers colons venus d'Albe et les nouveaux immigrants sabins sont représentés par les Ramnes et les Tities. Quant à la troisième tribu elle était certes embarrassante puisque le synœcisme que décrit la légende n'est que de deux peuples, Romains et Sabins; mais on s'est tiré d'affaire en admettant qu'elle prolon-

1. I, 13 : *Ramenses ab Romulo, ab Tito Tatio Titienses appellati, Lucerum nominis et originis causa incerta est;* Tite Live ne parle ici que des centuries de chevaliers; mais deux autres chapitres, I, 36 et X, 6, prouvent qu'il attribue aussi à Romulus la fondation des tribus.

2. *Romulus,* 20 : τοὺς μὲν ἀπὸ Ῥωμύλου Ῥαμνήσης, τοὺς δὲ ἀπὸ Τατίου Τατιήσης, τρίτους δὲ Λουκερήσης διὰ τὸ ἄλσος, εἰς ὃ πολλοὶ, καταφυγόντες, ἀσυλίας δεδομένης, τοῦ πολιτευμάτος μετέσχον· τὰ δ'ἄλση λούκους ὀνομάζουσιν.

3. Festus dit *Lucerus,* roi d'Ardée.

geait un troisième élément ethnique, seulement très inférieur en nombre aux deux autres, bande militaire plutôt que peuple, « grande compagnie » à la solde d'un chef étrusque plutôt que société organisée sous un véritable roi. L'explication ethnique s'est aisément combinée avec l'explication topographique : on n'a pas eu de peine à identifier les collines et quartiers de Rome où avaient « campé », d'abord en guerre puis en paix, les trois protagonistes du récit.

Quelques modernes ont rejeté en bloc cette tradition, sans savoir par quoi la remplacer. Les autres l'ont acceptée avec plus ou moins de réserves, mettant l'accent tantôt sur l'aspect ethnique, tantôt sur l'aspect topographique de l'explication et la réduisant parfois à ce dernier aspect. La présence des Luceres continue d'embarrasser : aussi certains admettent-ils que les Romains, dans le recul des temps, ont contracté en un seul synœcisme au moins deux unions de peuples chronologiquement et essentiellement distinctes. M. André Piganiol écrit par exemple : « Nous admettons que l'alliance entre Romulus et Tatius, qui est l'événement principal de la légende romaine primitive, symbolise la fédération des Ramnes du Palatin et des Tities (ou Tatienses) du Capitole, des Albains et des Sabins. Et les Luceres seront identiques à cette armée que Lucumon, selon une tradition romaine, installa au Caelius; mais tandis que les Romains datent cet événement du début de la période royale, nous le datons de l'invasion ombro-tyrrhénienne de la fin du sixième siècle, et nous admettrions volontiers que le nom historique de Lucumo

est celui du roi du Caelius, Tullus Hostilius[1] ».

Aucune de ces constructions n'est pleinement satisfaisante. Non certes qu'on veuille contester que Rome, à plusieurs reprises, ait assimilé des allogènes. Mais si l'Etat romain a fondé ses grandes divisions sur ces accidents, on se trouve devant une difficulté que M. Piganiol a lui-même formulée[2] : « On objectera, dit-il, que le souvenir de ces grandes distinctions ethniques est presque oblitéré chez les Romains : or aucun n'aurait dû demeurer plus vivace, puisque l'histoire des trois tribus fournissait la clé de toute l'histoire des institutions primitives. Nous répondrons qu'il faut en effet qu'il y ait eu un effort concerté pour faire oublier aux Romains leur origine. Il est remarquable que l'unique survivance des trois tribus primitives se retrouve dans un détail minime de l'organisation militaire : seules, à l'époque historique, les trois centuries géminées de cavaliers (*sex suffragia*) gardaient les noms surannés de *Ramnes*, *Tities* et *Luceres*. N'est-ce pas qu'on aura aboli ces noms systématiquement? Et même dans ces centuries, les hommes étaient groupés en *turmae* où figuraient côte à côte les membres de tribus différentes, tant il semble qu'on ait été préoccupé de fondre ensemble ces trois tribus. C'est donc qu'un grand effort fut à Rome réalisé, probablement depuis le temps de la législation décemvirale, pour faire oublier aux citoyens la distinction primitive de leurs races, et il est vraisemblable que, de cette

1. *Essai sur les origines de Rome*. 1916, pp. 245 et suiv.
2. *Op. cit.*, p. 246.

politique, les pontifes furent les meilleurs agents ».

Tout cela est vraisemblable, en effet. Après le premier « brassage » social que semblent avoir fait les Tarquins, la République, pour d'autres raisons, a dû malmener encore les anciens cadres, et la politique des pontifes a dû aller dans ce sens. Mais c'est insuffisant. Il y a, dans la légende même de l'institution des trois tribus, un élément d'explication qu'on n'a pas mis en valeur.

*
* *

III. — *Properce*, IV, I, 9-32.

La première élégie du quatrième livre de Properce, poète patriote et archéologue, est intitulée *De urbe Roma*. Elle s'ouvre naturellement par la description des humbles débuts de la ville. Ne résistons pas au plaisir de copier ce texte, d'ailleurs capital. Après quelques vers qui établissent le thème en l'appliquant au site, commence un long développement relatif aux premiers habitants :

...Qua gradibus domus ista Remi se sustulit [olim
10. *Unus erat fratrum maxima regna focus.*
Curia, praetexto quae nunc nitet alta senatu
Pellitos habuit rustica corda patres.
Buccina cogebat priscos ad verba quiritis,
Centum illi in prato saepe senatus erat.
15. *Nec sinuosa cavo pendebant vela theatro,*
Pulpita solemnis non oluere crocos.
Nulli cura fuit externos quaerere divos,

Quum tremeret patrio pendula turba sacro.
Annuaque accenso celebrare Parilia foeno,
20. *Qualia nunc curto lustra novantur equo.*
Vesta coronatis pauper gaudebat asellis,
Ducebant macrae vilia sacra boves.
Parva saginati lustrabant compita porci,
Pastor et ad calamos exta litabat ovis.
25. *Verbera pellitus setosa movebat arator,*
Unde licens Fabius sacra Lupercus habet.
Nec rudis infestis miles radiabat in armis,
Miscebant usta praelia nuda sude.
Prima galeritus posuit praetoria Lygmon,
30. *Magnaque pars Tatio rerum erat inter oves.*
Hinc Tities, Ramnesque viri, Luceresque coloni,
Quatuor hinc albos Romulus egit equos...

« *Sur la pente où s'élevait jadis la pauvre*
10. *maison de Remus, les deux frères avaient un foyer unique, immense royaume !*

« *La Curie dont l'éclat couvre aujourd'hui une assemblée en toges prétextes ne contenait que des sénateurs vêtus de peaux, des âmes rustiques.*

« *C'est la trompe qui convoquait, pour les colloques, les antiques citoyens : cent hommes dans un pré, tel était souvent leur Sénat.*

15. « *Point de* velum *ondulant sur la profondeur d'un théâtre, point de scène exhalant l'odeur solennelle du safran.*

« *Nul ne se souciait d'aller quérir des dieux étrangers : la foule tremblait, attachée au culte ancestral.*

« *C'était chaque année, et en allumant un feu*
20. *de foin, qu'on célébrait ces fêtes de Palès qui,*

de nos jours, marquent le début d'un lustre par la mutilation d'un cheval.

« *Vesta était pauvre et trouvait son plaisir à des ânons couronnés de fleurs; des vaches étiques portaient en procession des objets sans valeur.*

« *Des porcs engraissés suffisaient à purifier les étroits carrefours et le berger, au son du chalumeau, offrait en sacrifice les entrailles d'une brebis.*

25. « *Vêtu de peaux, le laboureur brandissait ses lanières velues : c'est de là qu'ont pris leurs rites les Fabii, Luperques déchaînés.*

« *Encore primitif, le soldat n'étincelait pas sous des armes terribles; on se battait nu, avec des pieux durcis au feu.*

« *Le premier camp* (praetorium : *quartier du camp autour de la tente du général), ce fut un commandant en bonnet de peau, Lygmon, qui*
30. *l'établit. Et la richesse de Tatius était en grande partie dans ses brebis.*

« *C'est de cette origine que se formèrent les* Tities, *et les* Ramnes, *et les colons* Luceres; *c'est de là que Romulus lança son quadrige de chevaux blancs...* »

Le cours de la pensée est clair : il tend vers le distique final comme vers sa conclusion naturelle, et ce distique, avant la mention de Romulus dans l'appareil triomphal d'un *rex*, énumère les trois tribus avec leurs noms traditionnels[1]. Le *hinc...*

1. Une variante au vers 31, *Luceresque Soloni*, faisant allusion à la ville de Solonium d'où Lucumo est parfois dit originaire, ne change rien au fond des choses.

du vers 31 indique bien le rapport des trois tribus avec ce qui précède : comme d'habitude les *Tities* sont dérivés de *Titus Tatius* auquel est consacré le seul vers 30, et les *Luceres* de *Lygmon* (c'est-à-dire Lucumo) dont le nom couronne les trois vers 27-29. Quant aux *Ramnes*, la symétrie et la tradition obligent à les rattacher au tableau tracé, du vers 9 au vers 26, de la société romaine avant la mention de Lygmon et de Tatius, tableau qui est introduit au vers 9 par le nom de *Remus* (à défaut de Romulus, réservé pour l'apothéose du vers 32). Ainsi le morceau est composé de fragments d'inégale longueur : 18 vers décrivant la vie des futurs *Ramnes*, puis trois vers présentant l'éponyme des *Luceres*, un seul vers enfin caractérisant l'éponyme des *Tities*.

Or le lecteur se convaincra sans peine que cette description, cette présentation et cette caractérisation définissent excellemment les trois fonctions sociales indo-européennes. Pour commencer par la fin, Tatius a comme trait distinctif d'être riche en brebis, Lygmon est le premier chef militaire à établir son *praetorium*, et les hommes de Remus n'apparaissent que dans les deux ordres d'activité qui illustrent le mieux la première fonction sociale : délibérations du sénat (vers 11-14), fêtes et solennités religieuses (vers 15-26). Certes, toutes les fêtes et solennités qui défilent du vers 15 au vers 26 sont rurales, tout comme le premier chef militaire Lygmon n'est coiffé que d'un bonnet de peau au vers 29 : c'est naturel, puisque le thème général du poème est justement l'humilité des origines romaines et l'antithèse entre la simplicité primi-

tive et les raffinements ultérieurs. Mais il n'en est pas moins significatif que la brebis, les porcs, les bœufs, le foin même et le berger en personne ne soient mentionnés dans ce long développement que par leur destination ou leur orientation religieuses (*celebrare*, *ducere vilia sacra*, *lustrare compita*, *litare exta*), sans allusion aucune à ce qui au contraire remplit l'unique vers consacré aux brebis de Tatius : *magna pars rerum*, la richesse. Le hasard et le caprice n'ont pu si harmonieusement et si fermement conduire la main du poète : Properce ne savait sans doute plus que les trois tribus avaient été fonctionnelles, juxtaposant des prêtres, des guerriers et des éleveurs-agriculteurs; mais la tradition dont il se fait l'écho se représentait encore, sans comprendre le sens de ces liaisons, *Tatius* et les « colons » *Tities* — que *coloni* signifie ici « paysans » ou « immigrés » — comme des éleveurs, *Lucumo* et les *Luceres* comme des guerriers, et le reste de la société, les *Ramnes*, comme occupés surtout du gouvernement et de la religion.

Si nouvelle que puisse paraître aux latinistes cette explication, le texte de Properce n'en permet pas d'autre. N'eussions-nous pas les raisons comparatives que nous avons de chercher dans la Rome primitive l'équivalent des trois classes sociales des Indo-Iraniens et des Celtes, il nous serait encore impossible de ne pas voir les intentions limpides du poème; en particulier, il nous est impossible de penser avec L. Holzapfel[1] que Properce, au

1. *Die drei ältesten römischen Tribus, Klio*, I, 1901, p. 231, n. 3.

vers 31, ne met pas les Luceres et les Ramnes au même titre que les Tities en rapport avec une des trois parties du tableau qui précède. D'ailleurs des vérifications sont possibles, et de nouvelles perspectives vont s'ouvrir, qui nous mèneront loin.

*
* *

IV. — *Les Ramnes.*

Peu de textes contiennent isolément le mot *Ramnes :* dans l'*Art Poétique*, v. 342, Horace prend, dit-on, les *celsi Ramnes*, qu'on traduit traditionnellement « les Ramnes dédaigneux », comme type de la jeunesse dorée de l'ordre équestre, par allusion au système des six *suffragia d'equites*, dernier asile des noms des défuntes tribus. Cela est en effet probable, et n'enseigne rien.

En revanche, un poète qui n'est pas moins antiquaire ni moins chargé d'intentions érudites que Properce, Virgile, a utilisé le mot *Ramnes* (gén. *Ramnitis*) dans des conditions instructives [1]. Il en fait le nom d'un homme, qu'il qualifie de *superbus Ramnes*, personnage éminent de la suite de Turnus; et si nous doutions que Virgile a un dessein, il nous suffirait de constater que le principal des compagnons de Ramnes, le seul qui soit nommé, peut-être son écuyer, qui d'ailleurs est tué juste avant son *dominus*, s'appelle Remus : le lecteur latin ne pouvait pas ne pas penser au couple Romulus-Remus, et de son côté le poète ne pouvait en effet

1. *Enéide*, IX, 324 et suiv.

mieux accentuer le caractère « italiote » de l'armée que les Troyens ont devant eux qu'en donnant à des combattants distingués les noms les plus illustres de la fable romaine. On comprend d'ailleurs bien pourquoi Remus est en clair, mais Romulus déguisé en son synonyme Ramnes : Remus, moindre seigneur à tous égards, n'est pas l'éponyme de Rome, et le poète ne pouvait décemment nommer un Romulus préromain, surtout pour le montrer victime d'un égorgement sans gloire. Mais là n'est pas l'essentiel. Comment Virgile définit-il ce Ramnes ?

Rex idem et regi Turno gratissimus augur

« *A la fois roi et augure très apprécié du roi Turnus* ».

« Roi et augure » : c'est la définition traditionnelle de Romulus [1] dont le *lituus*, le bâton augural, a été pieusement et même miraculeusement conservé. Et c'est aussi la définition que nous attendons d'un « Ramnes » au sens commun du nom : primauté politique avec activité religieuse. Virgile confirme ainsi le tableau que Properce nous a donné de l'existence première, c'est-à-dire de la fonction, des « Ramnes viri ».

*
* *

V. — *Les Luceres.*

Pour les Luceres et pour Lucumo, la définition si nette de Properce est d'accord avec la tradition. Denys d'Halicarnasse (II, 37) qualifie en ces ter-

1. Plutarque, *Romulus*, 22.

mes l'Etrusque Λοχόμων qui vint aider Romulus contre les Sabins : « homme d'action et illustre en matière de guerre [1] ». Les Romains se représentaient ce Lucumon comme un chef de bande renommé [2], le confondant parfois avec le Caelius Vibenna qui semble avoir été un héros non seulement de l'histoire romaine mais de l'épopée étrusque elle-même : technicien de la guerre, conquérant mobile, comme on en rencontre à foison dans l'antiquité celtique et germanique et comme la plus ancienne Italie, comme la Rome même d' « avant la légion », ont dû en connaître. Tout cela renforce le témoignage du poète qui, à vrai dire, va encore plus loin, puisqu'il paraît dénier aux « Romains d'avant Lucumon » la connaissance du camp (*praetoria* pour *castra*), élément fondamental de l'art militaire romain dont « Lygmon » serait vraiment l'inventeur, le spécialiste dans toute la force du terme.

*
* *

VI. — *Les Tities et les dieux de Tatius.*

Mais c'est l'interprétation des Tities en « éleveurs-agriculteurs » qui sera de beaucoup la plus féconde.

On comprend d'abord immédiatement que les mots *Quirinus* et *Quirites* soient considérés par l'unanimité des anciens comme d'origine sabine, tantôt avec, tantôt sans référence étymologique à la ville de Cures d'où Tatius était dit originaire :

1. Ἀνὴρ δραστήριος καὶ τὰ πολέμια διαφανής.
2. *Dux nobilis... cum sua manu*, Varron, *De ling. lat.*, V, 46.

le dieu de la troisième fonction sociale pouvait-il avoir une autre nationalité que la composante rurale de la société? Quand le *Pervigilium Veneris*, v. 71, résume la vieille légende en trois vers de mirliton : « C'est Vénus qui a fait les noces des gens de Romulus avec les Sabines : d'où les Ramnes et les Quirites », le poète a tout à fait raison : *Quirites* est le substitut légitime, coextensif, parfait de *Tities*.

Ensuite les deux textes de Denys d'Halicarnasse, II, 50, et de Varron, *De ling. lat.*, V, 74, sur les divinités introduites à Rome par Tatius prennent toute leur signification. Denys d'Halicarnasse, dans un diptyque saisissant, montre Romulus et Tatius, devenus collègues après la guerre et le synœcisme, établissant chacun les cultes de sa préférence, osons dire maintenant : de sa fonction. Romulus n'en fonde qu'un, celui de Jupiter Stator (Ὀρθωσίῳ Διί), dieu céleste et souverain, magicien tout-puissant dont la valeur a été rappelée plus haut[1]. Tatius en fonde au contraire une longue série, dont voici les originaux latins : d'abord *Sol*, *Luna*, *Saturnus*, *Ops;* puis *Vesta*, *Volcanus*, *Diana*, *Quirinus;* d'autres enfin, dont l'historien déclare renoncer à trouver l'équivalent grec. La liste de Varron est complète : au témoignage des Annales, dit-il, Tatius *vovit Opi*, *Florae*, *Vedio*, *Jovi Saturnoque*, *Soli*, *Lunae*, *Volcano et Summano*, *itemque Larundae*, *Termino*, *Quirino*, *Vortumno*, *Laribus*, *Dianae*, *Lucinaeque*. Sur ces seize divinités, huit sont rurales, agraires ou saisonnières *(Ops*, *Flora*, *Saturnus*, *Larunda*, *Terminus*, *Quirinus*, *Vor-*

1. V. ci-dessus, p. 81.

lummus, *Lares)*, deux *(Sol* et *Luna*, le premier ayant d'ailleurs en qualité de *Sol Indiges* son temple sur le *collis quirinalis)* sont des astres auxquels la religion romaine n'a pas attaché de grands symboles, ne retenant que leur office saisonnier ou mensuel; deux *(Lucina*, *Diana)* président à la grossesse et à l'accouchement : à des titres divers, toutes ces spécifications relèvent clairement de la fonction sociale d'abondance et de fécondité; parmi les divinités restantes, on s'explique la présence de Vedius, dieu du monde souterrain [1], et de Volcanus, primitivement dieu du feu en tant que dangereux, destructeur; seuls font difficulté Jupiter et Summanus, dieux souverains [2]; encore faut-il remarquer que Jupiter dont l'équivalent grec n'a pas pu embarrasser Denys manque à sa liste, et que le texte même de Varron introduit chacun de ces deux dieux, et eux seuls, d'une manière originale, Jupiter appuyé sur Saturnus, Summanus en couple avec Volcanus : indice, sans doute, qu'ils ne figurent ici que comme compléments de leurs deux associés; Jupiter qui fait pleuvoir et Summanus qui lance les éclairs nocturnes intéressent évidemment l'un les graines de Saturnus, l'autres les incendies de Volcanus. En tout cas, statistiquement appréciée, la liste des cultes fondés par Tatius s'oppose bien au culte unique de Jupiter Stator fondé par Romulus comme la troisième fonction sociale s'oppose à la première, comme la fécondité

1. Cf. le *flamen quirinalis* et les rites « en sous-sol », ci-dessus, p. 95.
2. V. *Mitra-Varuna*, p. 51 et suiv.

végétale et animale à la magie souveraine, comme, au ciel, l'humus de la terre.

Dans une perspective toute différente nous rejoignons ici plusieurs résultats de l'analyse de M. Piganiol [1]. Nous ne pouvons certes accepter de voir dans les « cultes chthoniens » de Rome la survivance exclusive du substrat méditerranéen, alors que les Indo-Européens n'auraient apporté en propre que « le culte du ciel ». Toutes nos observations attestent que c'est une religion complexe, complète, que les hommes du Nord ont apportée ; il est aussi difficile d'ailleurs de concevoir une religion purement « ouranienne » se désintéressant du sol, qu'une religion purement « chthonienne » se désintéressant du ciel : c'est l'univers que n'importe quelle société doit expliquer et contrôler; comment enfin les Indo-Européens, qui cultivaient les céréales et dont les héritiers ont gardé partout les vieux noms du labour et de la charrue, seraient-ils arrivés en Italie démunis de cultes agraires?

Mais M. Piganiol a eu le sentiment le plus exact de ce qui oppose, dans leur économie interne, les deux types de culte. Il est juste et fécond, par exemple, de remarquer [2] que « tandis que le culte chthonien se disperse entre de nombreuses divinités topiques, le culte du ciel garde un remarquable caractère monothéiste ». Nous supprimerions seulement le mot « topiques » qui est trop limitatif, car Saturne n'est sans doute pas « le même grand dieu » agraire que Quirinus, ni simplement sa variante

1. *Essai sur les origines de Rome*, pp. 114 et suiv.
2. *Op. cit.*, p. 116.

capitoline. Le propre des dieux de la troisième fonction sociale, c'est toujours et partout leur multiplicité, qui entraîne parfois dans la mythologie, sinon dans le culte, confusion et instabilité. Nous avons rappelé ailleurs [1] cette déclaration d'un vieux texte indien : à la première fonction, au brahmane, correspond un dieu unique; à la seconde, aux guerriers, correspondent des dieux multiples mais individuels, ceux dont la valeur est dans leur force propre, dans leur personne; à la troisième, aux éleveurs-agriculteurs, correspondent des dieux multipliés à la seconde puissance, tous les groupes de « dieux en groupe », tous ceux dont la valeur est de « faire nombre ». C'est là un autre résultat, plus systématique, de la tendance qui, à Rome, a comme émietté l'essence « quirinale » de la troisième fonction, alors qu'elle n'a cessé de concentrer les essences « diale » et « martiale » des deux premières. Peut-être cette différence s'explique-t-elle par l'inégalité des volumes sociaux que concernent ces divers niveaux de culte : il y a toujours plus de paysans que de guerriers et en général plus de guerriers que de prêtres.

La même tendance rend compte de l'anomalie qui avait surpris Wissowa [2], et aussi sir J. G. Frazer [3] : la multiplicité des offices du *flamen quirinalis*. Il est au contraire naturel que ce prêtre se disperse au service de divinités « chthoniennes »

1. *Revue de l'Histoire des Religions*, CXVIII, 1938, p. 196, n. 2.
2. V. ci-dessus, p. 91.
3. V. son commentaire aux *Fastes* d'Ovide, vol. III, pp. 412-413.

ou agraires, telles que Larenta (sans doute la même que la Larunda de la liste sabine de Varron), Robigus, Consus.

*
* *

VII. — *Interprétation fonctionnelle et interprétation ethnique.*

Ce dernier nom nous rappelle opportunément que c'est aux fêtes de Consus qu'ont été enlevées les Sabines. Mais avant d'apprécier, dans le prochain chapitre, la valeur de cette nouvelle rencontre, formulons nettement une difficulté qui paraît d'abord considérable et qui peut-être n'existe pas. Comment la définition *fonctionnelle* des tribus peut-elle se doubler d'une conception *ethnique ?* Comment la division *organique* de la société, héritée des temps indo-européens, apparaît-elle, au bord du Tibre, compliquée d'une distribution *locale ?*

Nous pourrions renvoyer simplement à nos travaux antérieurs : le Romain pense historiquement et géographiquement; son imagination n'est pas philosophante ni merveilleuse, mais concrète, terre à terre; sa mythologie se costume en « passé », récent ou ancien, de la ville, non en fables sur l'autre monde. Chaque fois que nous avons identifié à Rome l'homologue d'un mythe de l'Inde ou de la Scandinavie, nous l'avons trouvé inséré dans les Annales, dans le récit des dissensions intestines ou des guerres, souvent daté, souvent rattaché à un membre d'une *gens* authentique, à un personnage

peut-être réel. Ce qui est ailleurs monstre ou démon est à Rome simplement un ennemi, peuple ou roi, un ennemi pris parmi les ennemis les plus ordinaires. C'est Horatius le Cyclope et Mucius le Gaucher qui répondent au couple germanique du dieu borgne et du dieu manchot, et leur double aventure forme l'essentiel de ce que savent les annalistes sur le conflit de la république naissante avec les Etrusques. Mucius perd sa main droite non dans la gueule d'un monstre mais sur un feu, devant le prétoire du très humain Porsenna. En réplique aux déesses nourricières du monde celtique, c'est Anna Perenna qui se présente, déesse en effet, mais que les Romains se sont empressés de rajeunir, si l'on peut dire, en une vieille femme qui n'aurait été divinisée que pour avoir nourri la plèbe, au ve siècle avant J.-C., lors de la sécession sur le Mont Sacré. Quoi de plus vraisemblable en soi que les institutions de Romulus et de Numa? Et pourtant il a été facile de montrer que les moindres actions de ces deux rois sont combinées pour former deux images complémentaires, celles des deux moitiés de la Souveraineté qui, dans l'Inde par exemple, s'expriment dans le dieu magicien Varu*n*a et dans le dieu juriste Mitra. Pour le problème que nous traitons ici il n'est donc pas inattendu de voir Rome mettre des noms réels, des noms de peuples pris à son expérience la plus familière, sur une théorie des fonctions qui, autrement, eût été trop abstraite pour son esprit. Comme, dans la réalité, Rome a sûrement incorporé et des Sabins et des Etrusques, et comme d'autre part les Sabins étaient dans l'ensemble un peuple rural et que les Etrus-

ques avaient laissé à Rome de cuisants souvenirs militaires, on comprend sans peine pourquoi la fonction guerrière et la fonction productrice ont été concrétisées par la tradition en Etrusques et en Sabins, en gens de Lucumo et en gens de Tatius, l'honneur national exigeant que la première fonction — *celsi Ramnes*, *superbus Ramnes* — restât aux mains des purs Romains, des gens de Romulus et de Remus. Cela ne suppose pas un synœcisme au sens rigoureux du mot, ni qu'à aucun moment tous les Tities aient été de provenance sabine et tous les Luceres de provenance étrusque. Cela suppose seulement une stylisation, dans le cadre de la vieille tripartition fonctionnelle, des mouvements ethniques qui se sont produits dans les premiers temps de Rome, et une assimilation totale des Sabins et des Etrusques à ce qui n'était qu'approximativement leur spécialité. Est-ce trop demander à l'agilité cérébrale des vieux Romains?

Mais dans le cas présent il y a des raisons de penser que les Indo-européens eux-mêmes avaient ouvert la voie aux Romains. En effet, l'ambiguïté qui nous arrête se retrouve sur beaucoup d'autres parties du domaine, notamment chez les Germains et chez les Celtes. Il en sera traité dans le chapitre suivant. Bornons-nous pour l'instant à la signaler chez les Scythes : c'est elle qui a provoqué les discussions auxquelles il a été fait allusion dès le début de ce livre [1].

Après avoir décrit la descente des objets merveilleux symbolisant les fonctions sociales (charrue

1. V. ci-dessus, p. 57.

et joug, hache, coupe), les tentatives vaines des deux frères aînés de Kolaxaïs pour les saisir et le succès de ce dernier, Hérodote (IV, 5 et 6) ajoute que, devant l'évidence du signe céleste, Kolaxaïs reçut de ses frères abandon de la royauté totale, et il conclut brusquement par des indications généalogiques : « De Lipoxaïs sont nés (γεγονέναι) ceux des Scythes qui sont appelés la race (γένος) des Aukhatai; du second frère, Arpoxaïs, ceux qui sont appelés Katiaroi et Traspies (var. Trapies, Trapioi); et du dernier, du roi, ceux qui sont appelés Paralatai; mais tous ensemble se nomment Skolotoi d'après le nom de leur roi; Skythai est le nom que leur donnent les Grecs ».

Jusqu'à M. Christensen on comprenait cette division des Scythes en Aukhatai, Katiaroi, Traspies et Paralatai comme une division géographique, chacune de ces « nations » (γένη) ayant dû occuper un territoire défini. M. Christensen a été sensible au parallélisme entre les quatre objets tombés du ciel pour symboliser les trois fonctions sociales et les quatre γένη issues des trois fils de Targitaos, et il a proposé de voir dans ce récit la combinaison de ce qu'il appelle une « légende sociale » (c'est-à-dire justifiant une division interne en classes) avec, dit-il, « la légende ethnique très répandue surtout parmi les peuples indo-européens, qui fait descendre les peuples de trois frères[1] ».

Nous avons nous-même proposé une interprétation plus radicale, excluant tout élément ethnique

1. *Le premier homme et le premier roi...*, I, 1918, p. 137.

et comprenant les γένη en simples classes sociales; on trouvera nos arguments longuement exposés dans le *Journal Asiatique*[1] : d'abord le fait que ni Hérodote lui-même dans la suite de sa description des Scythes, ni les historiens et géographes ultérieurs (sauf Pline dans un texte qui dépend sans doute du présent chapitre d'Hérodote) ne mentionnent plus ces « nations »; puis la contradiction que renfermerait la légende si les deux frères de Kolaxaïs, après lui avoir abandonné τὴν βασιληίην πᾶσαν, c'est-à-dire non pas une suzeraineté sur des vassaux mais bien la royauté sans partage, donnaient naissance à des « nations »; enfin le fait qu'au chapitre suivant (IV, 7) Hérodote parle bien d'un morcellement des terres des Scythes en trois « royaumes », mais seulement à la seconde génération, non sous les frères de Kolaxaïs qui paraissent oubliés, mais sous ses fils : « Si l'on tient, écrivions-nous, à donner aux quatre γένη une valeur géographique, on se trouve devant l'imbroglio suivant : deux divisions se seraient superposées et entrecroisées, l'une ethnique et l'autre politique, l'une en quatre nations sous Kolaxaïs et ses frères, l'autre en trois royaumes sous les fils de Kolaxaïs. C'est bien compliqué pour une légende d'origine. Et quel sens même peut avoir dans l'antiquité barbare une division géographique en nations coexistant mais ne coïncidant pas avec une division également géographique en royaumes? Si la légende avait entendu Aukhatai, Katiaroi, etc., au sens de nations, ou

1. 1930, I, pp. 117 et suiv.

bien elle aurait fait descendre ces nations des premiers rois, des fils de Kolaxaïs, ou bien elle aurait nommé pour leurs premiers rois leurs propres fondateurs, Kolaxaïs et ses frères; de toutes façons les deux divisions n'en auraient fait qu'une et nous n'aurions pas deux générations de répondants mythiques. »

Ces raisonnements ont laissé M. Benveniste insensible, et nous reconnaissons volontiers que ce ne sont que des raisonnements. S'en tenant à une interprétation ethnique exclusive, il leur a opposé [1] des réflexions qui ne nous convainquent pas davantage, où même on trouverait sans peine de quoi renforcer notre édifice. Mais ces débats sont stériles : la leçon objective qui s'en dégage est que cette page d'Hérodote n'est pas claire. D'autre part, l'ambiguïté des tribus romaines et l'ambiguïté toute semblable que nous constaterons bientôt chez d'autres peuples européens engagent à ne pas choisir à toutes forces entre une interprétation fonctionnelle et une interprétation ethnique de la généalogie des premiers rois Scythes, quelque incompatibilité qu'y découvre notre raison. Replions-nous sur l'opinion de M. Christensen : comme la tradition romaine dont s'est inspiré Properce, les informateurs d'Hérodote et la tradition des Scythes eux-mêmes devaient combiner tant bien que mal les deux conceptions en se gardant, avec la prudence instinctive de tous les folklores, de mettre à nu la contradiction.

1. *Journ. Asiat.*, 1938, 2, pp. 534 et suiv.

*
* *

Mais pourquoi l'idyllique entente des Romains et des Sabins, de Romulus et de Tatius, est-elle conçue comme la conclusion d'une pénible guerre, ouverte elle-même à la fête non moins idyllique de Consus?

CHAPITRE V

La guerre des Sabines.

I. Les Ases et les Vanes.

Un petit livre a été récemment consacré à montrer que les Germains ont eux aussi connu la tripartition des fonctions sociales et cosmiques [1]. Les anciens Scandinaves notamment distinguent trois « niveaux » religieux, qui s'expriment en mainte circonstance par des triades où le grand Eugen Mogk, sur la fin de sa vie, voyait trop volontiers le démarquage de la Trinité chrétienne. En gros, la toute-puissance, dans ses deux aspects magique et juridique, est le fait de *Odhinn* et de *Tyr* (ou *Ullr*), entourés d'un état-major comme dans l'Inde Mitra-Varu*n*a sont entourés par les Aditya; la force combattante est figurée par Th*ôrr*; la fonction de fécondité et d'abondance est assurée par des dieux solidaires dont tantôt l'un, tantôt l'autre est en vedette : *Njörd*hr qui porte le même nom que la déesse *Nerthus* des Germains continentaux dont Tacite a si bien décrit le « rituel fécondant », son fils *Freyr* et sa fille *Freya*. Dans le temple païen d'Upsal par exemple, Adam de

1. *Mythes et dieux des Germains, essai d'interprétation comparative*, 1939.

Brême a vu les statues qui représentaient les trois divinités dont il explique bien les fonctions et les attributs : O*dh*inn, *Th*ôrr, Freyr.

Ces trois étages de dieux qui se complètent et s'articulent ne sont pas homogènes. Les deux premiers, les dieux Tout-Puissants et le dieu Champion, appartiennent à la même famille, ce sont des *Ases*[1], nommés de ce vieux nom que nous savons avoir été donné chez les Gots aux « semidei » *(ansis)* et qui est germanique commun[2] : O*dh*inn est dit *Asa*ôdh*inn* « O*dh*inn des Ases », Th*ôrr* est dit *Asa*th*ôrr* « *Th*ôrr des Ases ». Au contraire *Njö*rdhr, *Freyr*, *Freya* sont des *Vanes*[3], appartiennent à ce groupe de divinités dont le nom est peut-être apparenté au latin *Venus* et qui sont sans aucun doute les agents de la fécondité et de la prospérité[4].

Ases et Vanes forment deux familles, on peut dire deux nations bien distinctes. Nous sommes renseignés sur elles par Snorri qui, à la fin du douzième siècle, a recueilli systématiquement des traditions en péril d'oubli. Son *Histoire des Ynglingar* (c'est-à-dire, d'abord, de la plus vieille dynastie d'Upsal, qu'on disait issue d'Yngvi-Freyr) commence par une savante géographie et une non moins savante préhistoire : elle énumère les continents, les terres lointaines et y met en place des êtres mythiques. Il ne faut pas dénier tout intérêt

1. Sing. *öss*, plur. *æsir*, issu de **ansu-*.
2. Allemand *Ans-* dans des noms propres, anglo-saxon *ôs*.
3. Sing. *vanr*, plur. *vanir*.
4. V. Erik Brate, *Vanerna, en mytologisk undersökning*, Stockholm, 1914; *Mythes et dieux des Germains*, chap. IX.

à ces premiers chapitres ni conclure de la fantaisie du cadre à l'artifice du contenu. Puisque les dieux du paganisme sont ici présentés comme des rois et des propriétaires, force était bien de les installer dans le monde réel. Et puisque O*dh*inn était le souverain universel, et en particulier de l'autre Monde, il suffisait de le loger bien loin, à une de ces distances qui valent l'infini, dans la Grande-Suède (la Russie) ou encore, comme fait en latin et vers le même temps Saxo le Grammairien, sur le Bosphore. Sans doute Snorri et Saxo n'ont-ils pas même inventé cela : dès l'époque où fleurissait le paganisme, les questions de localisation devaient se poser en ces termes, au moins entre gens instruits et imaginatifs.

Ases et Vanes, d'après Snorri, ont des patries voisines mais différentes : ceux-ci sont fixés aux bouches du Don, à la frontière théorique de l'Asie et de l'Europe, tandis que ceux-là vivent plus à l'Est encore, au delà du Don. Les Scandinaves moins érudits n'étaient probablement pas aussi précis, mais à coup sûr ils concevaient les habitats de leurs dieux, et ceux des géants, à l'image de leurs propres sociétés : quel que fût le prestige de Freyr ou la puissance d'O*dh*inn, leurs « mondes » ne pouvaient être constitués que d' « enclos » (*gar*dh*r*) occupés par de « grandes familles ». Une autre forme d'habitat eût été impensable, et n'eût d'ailleurs pas satisfait les usagers de la religion qui avaient besoin de se reconnaître dans leurs dieux. L'*Asgar*dh*r* où dorment et mangent les Ases, comme le *Vanaheimr* de leurs voisins, comme le *Jötunheimr* où trône le riche *Th*rymr, prince des

géants, sont construits, meublés à l'image des maisons les plus cossues. Les anciens Scandinaves « voyaient » les dieux comme les paysans de la Dalécarlie moderne « voient » les personnages des deux Testaments et les peignent sur les étoffes de leurs chambres ou de leurs églises : vêtements, logis, voitures, montures, et bien entendu sentiments et jugements, sont transposés sans correction de la terre au ciel. Le poète Erik Axel Karlfeldt a joliment rythmé la naïveté de sa province dans un poème célèbre, *l'Ascension d'Elie* :

Saint Elie monte au pays du ciel
Dans sa carriole toute brillante;
Il porte un beau chapeau d'enterrement et un manteau de fourrure, il tient le fouet en main:
Contre ses genoux, il a mis son parapluie vert...

L'*Edda* de Snorri nous montre ainsi le géant Hrungnir si fort échauffé par la course qu'il passe sans y prendre garde la clôture de la demeure des Ases...

Il y a donc un pays des Vanes et un pays des Ases qui ressemblent à s'y méprendre aux pays des hommes. Et Njörd*h*r et Freyr sont des Vanes, tandis que l'ensemble des autres grands dieux sont des Ases. Mais voici qui surprend : Njörd*h*r et Freyr vivent parmi les Ases, assimilés, égaux en droits, à tel point qu'ils sont en général, bien que Vanes, compris sous la désignation collective d'Ases. Mieux encore : quand Snorri, évhémérisant la vie de ces personnages, décrit les rois successifs des Ases, c'est Njörd*h*r et son fils Freyr, ce sont

ces dieux de la fécondité, ce sont ces étrangers, ces immigrés, qui recueillent la succession d'O*dh*inn et gouvernent leurs hôtes guerriers et magiciens.

*
* *

II. La guerre des Ases et des Vanes.

Cette singulière situation est la suite d'un événement mythique bien intéressant : que peuvent faire deux peuples voisins, qu'ils soient Romains et Sabins, ou bien Ases et Vanes, sinon se battre? Les Ases et les Vanes, après s'être ainsi livré une longue guerre avec des succès alternés, finirent par conclure un traité et, selon l'inflexible coutume du Nord, ils échangèrent des otages. Les otages donnés par les Vanes furent Njör*dh*r avec son fils Freyr et sa fille Freya. Ceux-ci vinrent donc chez les Ases et s'assimilèrent si complètement qu'ils changèrent de morale sexuelle, car jusqu'alors, chez les Vanes, Njör*dh*r avait pour femme sa propre sœur, pratique défendue dans son nouveau séjour. En revanche Freya enseigna aux Ases la magie particulière des Vanes et O*dh*inn les institua tous trois « prêtres de temples [1] ». Les Ases n'eurent pas à regretter ce renfort : Freyr, quand le pouvoir lui vint, assura au pays une paix qui resta légendaire et une richesse prodigieuse. Un récit plus bref se trouve dans l'*Edda* en prose de Snorri, et des allusions à cette guerre se rencontrent dans divers textes.

1. *Histoire des Ynglingar*, 4.

Les modernes ont interprété la guerre des Ases et des Vanes de plusieurs façons que M. Jan de Vries a raison de tenir pour également improbables[1] : pour les uns, ce serait le récit figuré d'une révolution religieuse, qui aurait apporté des dieux nouveaux, soit les Ases, soit les Vanes; pour d'autres ce serait le souvenir des conflits et de l'accord final entre les envahisseurs Indo-Européens adorateurs des Ases et les autochtones adorateurs des Vanes. M. Jan de Vries a fait remarquer que les « guerres de dieux » sont bien rarement à interpréter, sur le plan humain, par des invasions ou par des révolutions; que « culte des Ases » et « culte des Vanes » ont chance d'être contemporains; et que probablement « le combat mythique ne fait que refléter l'opposition organique des deux moitiés entre lesquelles, à un stade primitif de civilisation, les clans sont si souvent divisés ».

Ce que nous savons maintenant de la triade des fonctions sociales chez les Indo-Européens et dans la mythologie scandinave nous oriente vers une conception différente, mais toute proche. Il ne s'agit sans doute pas précisément de « moitiés de tribus », de « phratries », mais de classes fonctionnelles, plus ou moins distinctes dans la pratique, mais nettes dans la théorie et dans les légendes justificatives. Non seulement « culte des Ases » et « culte des Vanes » doivent être contemporains, mais ils sont solidaires, complémentaires,

1. *Altgermanische Religionsgeschichte*, II, Berlin-Leipzig, 1937, pp. 277 et suiv.

inséparables, comme sont la Souveraineté religieuse et la Force guerrière d'une part, la Fécondité d'autre part. Le mythe raconte une guerre, certes, mais son centre de gravité est dans le traité durable qui la conclut, qui fonde l'ordre actuel du monde et de la société en établissant des rapports « normaux » entre les patrons divins des fonctions sociales. Et la guerre ne sert ici sans doute qu'à introduire le traité, comme dans les mythes de Création le chaos n'est d'abord mentionné que pour faire ressortir l'ordre qui lui succède, ou comme, dans les légendes destinées à exalter la royauté (Prthu), les philosophes de l'Inde commencent par peindre l'intolérable détresse de la terre dépourvue de roi : exprimant sous forme dramatique des rapports logiques, les mythes « réalisent » volontiers pour les « réparer » ensuite des malheurs que les rites, les institutions, les préceptes moraux correspondants ont pour objet, simplement, d'éviter.

*
* *

III. La guerre des Romains et des Sabins.

Cette interprétation, probable en elle-même, est rendue nécessaire par la comparaison de la légende romaine qui raconte la guerre, puis l'accord et la fusion des Romains et des Sabins. L'analogie est si complète que les deux histoires ne peuvent recevoir qu'une explication parallèle : dès lors il n'en est pas d'autre que celle qui vient d'être exposée.

On connaît cette histoire célèbre : Romulus,

ayant fondé Rome avec sa bande, s'aperçoit qu'il lui faut des femmes pour enfanter. Comme les peuples voisins, les Sabins notamment, répugnent à donner leurs filles à ces aventuriers, il « invente » le dieu Consus, à la fête de qui il invite les Sabins avec leurs femmes et leurs filles et, au cours des réjouissances, lui et ses compagnons enlèvent vierges et matrones. D'où une guerre longue, difficile, indécise, à laquelle les Sabines mettent fin en se jetant entre les deux camps. Elles les réconcilient si bien que les uns et les autres décident de ne plus former qu'un seul peuple. Les Sabins viennent s'installer dans Rome, y introduisant le nom de *quirites* et leurs propres cultes; Tatius devient roi de la nouvelle Rome en collégialité avec Romulus; et aucune difficulté intestine n'opposera jamais les deux peuples si étrangement associés.

Comparons ce récit à la guerre des Ases et des Vanes, en tenant compte de tout ce que nous avons appris précédemment sur le caractère fonctionnel, « quirinal » — fécondité et abondance — des Sabins et de leur roi Tatius.

Comme les Vanes et les Ases, les Sabins et les Romains sont au début du récit non seulement des nations voisines mais des nations « spécialisées », et quand Freyr régnera chez les Ases et Tatius à Rome, ils assureront l'un comme l'autre la fonction de fécondité et d'abondance par opposition aux deux autres, incarnées toutes deux dans leurs anciens adversaires. (Soulignons en passant que dans la tradition scandinave comme dans la tradition latine on trouve combinées, et

selon le même plan, la définition fonctionnelle et une répartition ethnique des éléments de la société, là divine, ici humaine.)

Th*ôrr* le combattant est un Ase au même titre que le magicien O*dh*inn : et de même Lucumo, « guerrier » éponyme des Luceres, est dans la lutte du même côté que Romulus, éponyme des Ramnenses, contre Tatius, éponyme des Tities. La césure ainsi établie entre la troisième fonction ou classe et les deux premières, l'alliance naturelle reconnue au contraire entre celles-ci, sont d'ailleurs conformes à la doctrine indienne dont on trouvera l'exposé dans *Mitra-Varuna*[1] : brahmanes et k*sh*attriya qui, à d'autres égards, s'opposent bien entre eux, sont, par opposition à leurs frères inférieurs les vaiçya, définis solidairement « les deux forces », *ubhe vîrye*, et opèrent en effet comme des alliés.

Comme la guerre des Ases et des Vanes, celle des Romains et des Sabins n'aboutit à aucune décision. L'une et l'autre n'ont d'ailleurs d'intérêt que par les traités qui les terminent. Et ces traités, avec des ampleurs inégales et avec deux affabulations juridiques différentes (ici remise d'otages qui sont aussitôt naturalisés, là fusion complète et immédiate d'un peuple dans l'autre), aboutissent au même résultat essentiel : introduire dans la communauté où s'incarnaient déjà les deux premières fonctions (et principalement la première) soit les membres les plus importants (Njör*dh*r, Freyr, Freya), soit, autour de son chef (Tatius), la tota-

1. Pp. 43 et suiv.

lité de la communauté qui représente la troisième fonction.

Dans les deux cas, le ou les chefs de la communauté introduite règnent sur la communauté réceptrice : Njörd*hr*, puis Freyr, règnent *après* Od*h*inn, comme il est naturel dans la perspective dynastique et successive de l'*Histoire des Ynglingar;* Tatius règne comme collègue *avec* Romulus, sans doute, ainsi qu'on l'a supposé depuis longtemps, comme préfiguration du double consulat de l'époque historique.

Alors que Romulus n'établit que le culte de « son » dieu, le tout-puissant magicien Jupiter Stator [1], l'entrée de Tatius à Rome s'accompagne d'un foisonnement de cultes nouveaux; non des cultes politiques ni militaires, mais des cultes agraires, fécondants, chthoniens, émiettés en petites unités locales et fonctionnelles. De même, aussitôt reçus chez les Ases, les dieux Vanes sont établis « prêtres de temples » par Od*h*inn lui-même, ce dieu souverain dont l'étude des noms de lieux a montré, comme il était à prévoir, que le culte, politique et centralisé, était peu représenté sur le terrain; et s'ils sont ainsi faits « prêtres de temples », ce n'est pas, bien sûr, pour desservir les cultes du Souverain et du Guerrier, mais pour acclimater leurs propres cultes, les cultes agraires des Vanes, par nature émiettés à l'infini, accrochés au hasard des accidents du terrain; ce sont les procédés magiques des Vanes, dit formellement Snorri, qu'introduit Freya, cette magie dite

1. V. ci-dessus, p. 144.

*sei*dh*r* qu'ensuite O*dh*inn lui-même utilisera, et dont M. J. de Vries [1] a montré les probables rapports avec la fécondité et l'abondance. On se souviendra à ce propos que, aux yeux des Romains, les Sabins sont toujours restés des maîtres magiciens [2], au point que Varron, d'après Festus-Paulus, voulait dériver leur nom du verbe grec σέβεσθαι « rendre un culte aux dieux » [3].

Ainsi les deux histoires ne sont pas seulement analogues dans leur sens général. Tout le détail des mécanismes coïncide, avec la marge de différence qu'on doit attendre entre deux sociétés aussi diversement évoluées que Rome et la Scandinavie. On pourrait s'amuser à pousser ces réflexions : à remarquer par exemple le rôle nul (*Th*ôrr) ou très secondaire (Lucumo) des représentants de la deuxième fonction sociale, des Forts, dans cette guerre *sui generis* qui oppose principalement la première et la troisième fonctions, les Magiciens (O*dh*inn, Romulus) aux Prospères (Njör*dh*r et Freyr, Tatius); à souligner en conséquence l'étrangeté d'une situation où les « fonctions » sociales sont dérangées, ou non encore rangées, où les représentants de chacune sortent de ce qui sera aussitôt après leurs attributions, où en particulier les chefs Vanes et les chefs Sabins (Tatius de Cures, Acro de Cenina) font figure d'hommes de guerre : sorte de « chaos », comme il a été dit plus haut, précédant une « création ».

1. *Op. cit.*, p. 71.
2. Horace, *Epodes*, 17, 28 : *sabella carmina*, etc.
3. S. v. *Sabini : a cultura deorum dicti, id est* ἀπὸ τοῦ σέβεσθαι.

Il est plus important de souligner combien l'ensemble de la légende romaine apparaît maintenant cohérent : on comprend pourquoi c'est à la fête de l'agraire et « quirinal » Consus [1] que Romulus invite les futurs Tities : l'agraire, le « quirinal », c'est leur essence. On comprend pourquoi, ayant besoin de femmes pour avoir des enfants, c'est aux futurs Tities que Romulus s'adresse : la fécondité, c'est leur fonction. On comprend pourquoi les Sabines enlevées d'abord, puis gagnées et finalement « oratrices de paix » jouent en somme le principal rôle dans cette guerre étrange : les Sabines, c'est la partie la plus utile des Sabins. On comprend pourquoi toutes les versions détaillées se terminent par l'énumération d'honneurs et de privilèges extraordinaires accordés aux matrones, pourquoi la tradition fait remonter à ces noces tumultueuses (histoire de la Sabine Hersilia) l'institution du rituel le plus solennel de mariage : le mariage, la mère de famille, c'est le moyen et c'est l'organe de la fécondité réglée. Ainsi l'histoire de la guerre des Romains et des Sabins ne se borne pas à établir abstraitement les rapports de la troisième fonction avec les deux autres, elle la montre déjà, du début à la fin, en pleine activité dans une de ses provinces essentielles, celle de la fécondité humaine [2].

1. V. ci-dessus, p. 148.

2. On voit que F. Rühl (*Rheinisches Museum*, LIV, 1899, pp. 316 et suiv.) n'a sans doute pas raison de chercher l' « original » de l'intervention pacificatrice des Sabines dans un détail de la guerre des Amazones (médiation de l'Amazone enlevée par Thésée) mentionné d'un mot, « d'après l'historien Clidémos », par le seul Plutarque dans sa *Vie de Thésée* (ch. 27). Il est toujours dangereux

*
* *

IV. *La guerre des Tuatha Dê Danann et des Fomôre.*

Les résultats de la confrontation des traditions germaniques et latines sur la guerre des Ases et des Vanes et sur celle des Romains et des Sabins éclairent sans doute l'équilibre d'un important fragment de la mythologie irlandaise.

On sait que ce qu'on peut appeler très grossièrement les anciens dieux indo-européens apparaissent en Irlande, évhémérisés, sous le nom de « Peuple de la déesse Dana », *Tuatha Dê Danann* : c'est une des races qui ont successivement occupé l'Irlande, exactement l'avant-dernière; elle a dû céder sa place aux hommes et depuis lors elle séjourne, invisible, dans les tumili des plaines, sur le bord des rivières; ce sont des fées, mâles et femelles. Dans cette nouvelle situation, indistinctement tous les Tua*th*a Dê Danann sont bien entendu « souterrains » et tous, quels qu'ils soient, accordent à leurs favoris des dons où la prospérité du sol tient une grande place [1]; en un sens, donc, les Tua*th*a Dê Danann sont devenus globalement et confusément les garants de ce qu'on

de dissocier les ensembles, d'extraire d'un récit cohérent un des traits où éclate le mieux cette cohérence, pour l'expliquer isolément par un « emprunt » de hasard à quelque tradition étrangère. Dans ce cas particulier d'ailleurs la philologie la plus classique aurait dû suffire à retenir l'auteur : à supposer que l'analogie fût substantielle (ce qu'elle n'est pas), c'est bien l'emprunt inverse qui serait probable, le trait en question n'étant rattaché à la guerre des Amazones que dans cette *Vie de Thésée* que Plutarque met justement en parallèle avec celle de Romulus.

1. Cf. K. Meyer dans Nutt, *Voyage of Bran*, II, pp. 160 et suiv.

appellera, dans la perspective du présent livre, la « troisième fonction » sociale et cosmique. Mais il n'en était pas de même aux temps fabuleux où ils conquéraient et administraient l'Irlande. Les cinq principaux d'entre eux avaient des spécialités, dont on a noté la coïncidence avec celles des cinq grands dieux que César a identifiés en Gaule dans un texte excellent, qui a résisté aux critiques peu compréhensives de plusieurs celtisants : au jour de la bataille dont il sera question tout à l'heure, ces cinq grands dieux sont le magicien Lug, « dieu de tous les métiers », le dieu druide Dagda, le dieu champion Ogma; puis, nettement inférieurs, le dieu médecin Diancecht et le dieu forgeron Goibniu; les représentants de la Fécondité, de l'Agriculture, de l'Élevage, etc., manquent absolument, car il est abusif de déduire pour Dagda un caractère proprement agricole d'une expression isolée du *Côir Anmann* [1]. De même dans la liste gauloise de César [2], sous leurs noms latins, ni le Mercure « inventeur de tous les arts » et patron du commerce et des gains, ni le médecin Apollon, ni le guerrier Mars, ni le Jupiter qui assume l'*imperium caelestium*, ni l'artisane Minerve (c'est-à-dire sans doute, dans l'ordre où les énumère César, les équivalents de Lug, de Diancecht,

1. § 150, dans *Ir. Texte*, III, 1897, 354 : « C'était un dieu beau chez les paysans; les Tuatha Dê Danann l'adoraient, car il était pour eux un dieu de (la?) terre à cause de l'étendue de son pouvoir, *bâ dîa talmhan dôibh ê ar mhêt a chumachta* »; les mots « dieu de (la?) terre » ne sont pas clairs; et en tout cas ce texte même, comme l'ensemble des autres, met l'accent sur la puissance, évidemment magique, *cumacht*, du dieu.

2. *Guerre des Gaules*, VI, 17.

d'Ogma et de Dagda et une réplique féminine de Goibniu) ne peuvent passer pour régir la Fécondité. Cela est confirmé par d'autres textes irlandais; par exemple un de ceux qui décrivent les Tua*th*a Dê Danann au moment où ils viennent conquérir l'Irlande sous la conduite de leur roi Nuada s'exprime ainsi[1] : « Ils avaient en propre un dieu du druidisme (*dia draidechta*), à savoir Eochaid Ollathir, appelé aussi le grand Dagda, car il était un bon (*dag*) dieu (*da*); ils avaient des chefs militaires (*taisig*) forts, hardis, et des hommes habiles en tout métier ». De la « troisième fonction », nulle trace.

Et pourtant, on l'a vu, la société irlandaise antique, sous les druides et sous la noblesse militaire, comptait bien une troisième classe, celle des Éleveurs, des *bô airig*, des hommes libres (*airig*) définis par la possession de vaches (*bô*), et l'élevage des cochons, non moins que celui des vaches ou des brebis, et l'agriculture non moins que l'élevage, occupent leur place normale, très considérable, dans les textes qui décrivent la vie des royaumes de l'île. Il serait donc invraisemblable que cette troisième classe, que l'agriculture, que l'élevage n'eussent pas eu leur répondant mythique. Ils l'ont en effet, mais, comme le Sabin Tatius à Rome, comme les Vanes Njör*dh*r et Freyr chez les Ases, ce répondant est chez les Tua*th*a Dê Danann un « allogène assimilé », et le service d'abondance et de fécondité qu'il rend aux Tua*th*a Dê Danann est l'effet d'un accord qui s'est conclu

1. Fraser, *The first battle of Moytura, Eriu*, VIII, 1916, p. 16.

à la suite d'une terrible guerre. Les analyses des faits germaniques et latins permettent d'affirmer que, sur ce point comme sur tant d'autres, la mythologie irlandaise a été très conservatrice, et l'on constatera qu'ici encore, comme sans doute chez les Scythes, comme sûrement à Rome et en Scandinavie, une affabulation ethnique est combinée avec la conception fonctionnelle.

A côté des Tua*th*a Dê Danann, l'épopée irlandaise connaît d'autres « races » surnaturelles, celle notamment des Fomôre, dont les caractères démoniaques sont généralement reconnus, mais qui n'en sont pas moins en relation d'échanges matrimoniaux avec les Tua*th*a Dê Danann. Un récit célèbre [1] conte que, le roi Nuada ayant perdu un bras au combat, les Tua*th*a Dê Danann choisirent pour le remplacer le Fomôre Bress; que ce Bress les pressura et, dans son avarice, les affama au point qu'ils le chassèrent; que Bress revint les attaquer à la tête d'une puissante armée de Fomôre; que les Tua*th*a Dê Danann, grâce à la direction magique et technique de Lug et malgré des pertes sévères, furent victorieux; et que finalement Bress fut fait prisonnier. A ce point se place une scène remarquable [2] : Lug discute avec Bress les conditions auxquelles il pourra lui faire grâce. Lug est exigeant. Bress offre succes-

1. *La seconde bataille de Mag Tured*, texte et trad. anglaise par Wh. Stokes dans *Rev. Celt.*, XII, 1891, pp. 52 et suiv.; 306 et suiv.; trad. française dans d'Arbois de Jubainville, *L'épopée celtique en Irlande*, 1892, pp. 393 et suiv., et dans Dottin, *L'épopée celtique*, 1926, pp. 37 et suiv.; cf. *Mitra-Varuna*, pp. 107 et suiv., pages que le présent commentaire veut améliorer.

2. §§ 149-161.

sivement, sans que cette rançon soit jugée suffisante, que les vaches d'Irlande aient toujours du lait, puis que la terre d'Irlande donne une moisson par saison; il obtient enfin sa liberté en donnant cette recette précieuse que le texte, rédigé par un esprit fort, qualifie de ruse (*celg*) : « Que les hommes d'Irlande labourent le mardi, ensemencent le mardi, moissonnent le mardi! »

Celui qui a puissance sur la prospérité des éleveurs et des agriculteurs de l'Irlande, sur le lait et sur les sillons, ce n'est donc pas un des Tua*th*a Dê Danann, car ils ne comptent que des magiciens ou des guerriers ou des artisans; c'est Bress, un des Fomôre. Et ce pouvoir se manifeste, devient « actuel », par un accord après la bataille : même situation que dans les légendes scandinaves et romaines étudiées dans ce chapitre.

Empressons-nous de reconnaître que l'analogie est moins complète des Irlandais aux Germains et aux Latins, qu'entre ces deux derniers groupes. Cela tient à ce que le mythe de la bataille de Mag Tured, pour parler schématiquement mais clairement, correspond non seulement à la guerre des Romains contre Tatius et les Sabins après l'enlèvement des Sabines, mais aussi à celle des Romains contre Porsenna et les Etrusques après l'expulsion des Tarquins; non seulement à la guerre des Ases contre les Vanes, mais à celle des Ases contre des monstres démoniaques du type du loup Fenrir[2] : c'est à Mag Tured, en effet, qu'on voit *aussi* jouer le couple du Chef Borgne et du

1. V. *Mitra-Varuna*, pp. 124 et suiv.

Chef Manchot, parallèle aux couples d'Horatius Cocles et de Mucius Scaevola, d'O*dh*inn et de Tyr. Les Irlandais répondent donc par un seul mythe à deux mythes que les Germains et les Romains présentent distincts et qui en effet, fonctionnellement, sont différents : d'une part une lutte entre deux groupes élémentaires, divins ou humains, appelés à se réconcilier, à collaborer définitivement, à se fondre plus ou moins complètement et à fonder par là même la hiérarchie et la forme normales de la société; d'autre part une lutte entre l'ensemble de la société, divine ou humaine, complètement formée et une autre société, démoniaque ou humaine, qui lui restera toujours extérieure et, en dépit d'accords provisoires, hostile. Voilà pourquoi Bress est un « démon »; pourquoi la guerre des Tua*th*a Dê Danann et des Fomôre ne se termine pas par une réconciliation mais par la victoire totale d'un des adversaires; pourquoi, en conséquence, l'accord final n'est pas le traité sincère et volontaire qu'on voit intervenir entre les Ases et les Vanes, entre les Romains et les Sabins, mais une sorte de chantage des vainqueurs auquel le vaincu répond par la ruse; voilà enfin pourquoi, si l'allogène Bress règne bien à un certain moment sur les Tua*th*a Dê Danann comme Tatius sur les Romains et Freyr sur les Ases, ce règne ne résulte pas de l'accord et n'est pas postérieur à la guerre, mais au contraire précède et provoque la guerre, le roi Bress affamant et ruinant ses sujets, c'est-à-dire se comportant d'abord à l'opposé de la fonction (fertilité et abondance) que, plus tard, vaincu et prisonnier, il

devra assurer. Il n'en est pas moins vrai que le rôle final de l'allogène Bress est, dans la société Tua*th*a Dê Danann, de combler l'étonnante lacune signalée plus haut : l'absence d'un grand Tua*th*a Dê Danann à la tête des services pastoraux et agraires.

Dans *Mitra-Varuna*[1], il a été donné des raisons de penser que les Gallois avaient, eux aussi, combiné le thème « du Borgne et du Manchot » et celui de « la guerre pour l'Abondance », et sensiblement de la même manière que les Irlandais : c'est du moins ce qu'a suggéré le *Mabinogi de Lludd et de Llewelys* (où Lludd est l'équivalent du Nuada irlandais), texte à vrai dire tardif et très romancé; et il y aura lieu de retenir en outre à cet égard la fin du *Mabinogi de Manawyddan*, où l'abondance est également restaurée dans l'île de Bretagne par un « chantage progressif » de vainqueur à vaincu tout à fait semblable à celui auquel est soumis Bress. Le fait que, dans la Gaule du premier siècle avant J.-C., César n'ait pas connu de « grand dieu » préposé aux champs et aux troupeaux engage à penser que les Gaulois complétaient dans le même sens que les Celtes insulaires leur représentation mythique des fonctions sociales : ceux qui veillaient au lait et aux épis, c'étaient sans doute des démons, ou des génies mineurs, asservis et tenus à merci par les « grands dieux ».

1. Pp. 127 et suiv.

*
* *

V. *La querelle d'Indra et des Açvin.*

Les indianistes et les iranisants trouveront sur leurs domaines des mythes comparables soit aux mythes germaniques et romains, soit aux mythes celtiques relatant l'établissement par guerre et par traité de l'équilibre nécessaire entre les premières fonctions sociales et la troisième.

Dans le *Journal Asiatique* [1] nous avons rappelé quelques légendes des Osses, descendants des Scythes, sur les querelles entre deux des trois familles Nartes, celle des Guerriers et celle des Éleveurs, les « Intellectuels » paraissant rester à l'écart; il est remarquable qu'une fille des uns mariée chez les autres (dans une variante, c'est une fille des « Éleveurs » mariée chez les « Guerriers », mais dans une autre variante, c'est l'inverse) essaie comme les Sabines, mais sans succès, d'empêcher la guerre entre ses parents et la famille de son mari; plusieurs variantes se terminent sur l'extermination presque complète d'une famille par l'autre, mais un texte au moins, à la suite d'une vengeance qui apure les comptes, aboutit à une sorte d'équilibre instable.

L'Inde marque fortement, dans ses déclarations théoriques, l'hétérogénéité de la troisième caste, des vaiçya éleveurs-agriculteurs, par rapport aux « deux forces », aux brahmanes et aux guerriers,

1. 1930, I, p. 127; cf. *Légendes sur les Nartes*, 1930, pp. 23 et 143-145.

dont la solidarité est au contraire affirmée[1]. Mythiquement, il faut placer ici la querelle qui opposa d'abord, avant leur pacte de collaboration, *Indra* et l'ensemble des dieux d'une part, les deux *Açvin* ou *Nâsatyâ* d'autre part[2] : dans la forme que le *Çatapatha Brâhmana* (IV, 1, 5) donne à la légende, les dieux refusent d'admettre les Açvin à participer au sacrifice parce qu'ils vivent parmi les hommes, en amis des hommes, occupés à guérir. Mais les Açvin s'imposent en leur disant : « Votre sacrifice est sans tête; invitez-nous, et nous vous dirons (ce qu'il faut faire)! ». Les dieux les invitent; les Açvin, conformément au pacte, complètent le sacrifice et, dans la distribution des rôles sacerdotaux entre les dieux, sont placés dorénavant comme prêtres manipulateurs (*adhvaryu*), par opposition aux prêtres récitants et présidents. Dans l'épopée, les arguments des dieux sont les mêmes, mais plus durement exprimés, et le récit est plus dramatique : les Açvin (qui s'appellent maintenant l'un Nâsatya, l'autre Dasra) sont primitivement des dieux çûdra, c'est-à-dire qu'ils ne font même pas partie de la société divine arya, régulière : médecins des hommes et des dieux, (*deva*)*bhi*sh*ajau*, ce sont de simples « artisans ». Indra répond au Sage Cyavana qui veut l'obliger à les admettre à boire le soma : « Ces deux-là sont méprisés par nous, comment devien-

1. V. ci-dessus, p. 163.

2. J. Muir, *Journ. of the Roy. As. Society*, 1866, pp. 11 et suiv., et *Original Sanskrit Texts*, I², 1868, pp. 470 et suiv.; Ch. Renel, *L'évolution d'un mythe, Açvins et Dioscures*, 1896, pp. 184 et suiv. 197 et suiv.

draient-ils buveurs de soma? ils ne sont pas les égaux des dieux[1]! » Mais Cyavana terrorise les dieux, créant de la substance même du sacrifice le monstre Ivresse, grand comme le monde, qui les réduit à merci. Tous alors supplient Indra d'accéder à la demande du terrible sage : ce qu'il fait. Dorénavant les Açvin seront *somapâyin*, buveurs de soma, et Cyavana démonte le monstre Ivresse en morceaux qu'il distribue entre la boisson et les femmes, le jeu et la chasse[2].

On a vu plus haut[3] que, dès le quatorzième siècle avant J.-C., les Arya, ancêtres des conquérants de l'Inde, inséraient les Nâsatyâ-Açvin comme troisième terme, après Mitra-Varu*n*a et Indra, dans la triade divine qui patronnait et résumait la société à la manière de Jupiter, Mars et Quirinus : ils étaient alors les dieux du tiers état, ce qui convient bien à toutes les activités de ces deux frères qui ne sont pas seulement médecins, mais président au mariage, à l'accouplement des humains et des bêtes, donnent jeunesse, longévité, richesse, prospérité et abondance d'enfants. L'épopée va plus loin et, sous prétexte de leur qualité de médecins, en fait des çûdra, notion purement indienne : cela souligne du moins l'élément « classe sociale », « fonction sociale » du conflit.

Ce n'est pas ici le lieu d'étudier pour eux mêmes ces faits indiens : ils s'éclaireront par la comparaison des faits latins et germaniques. Ils ouvriront

1. *Asmâbhir ninditâv etau, bhavetam somapau katham? devair na sammitâv etau...*
2. *Mahâbhârata*, XIII, 157, 17 et suiv.; cf. III, 124, 12, etc.
3. V. ci-dessus, p. 61.

aussi de nouveaux problèmes : ainsi, dès les hymnes védiques, les Açvin sont proprement des buveurs de *madhu*, d'hydromel, alors que les grands dieux sont buveurs de *soma*. Cela suppose-t-il une répartition des boissons laïques ou sacrées entre les classes sociales des Arya préhistoriques? Le *madhu* est une boisson indo-européenne (vieux-slave *medŭ*, vieux-haut-allemand *metu*, vieil-islandais *mjödhr*, vieil-irlandais *mede* « hydromel »); le *soma* est au contraire une préparation proprement indo-iranienne (avestique *haoma*), donc plus récente. Il faudrait regarder si, chez les Indo-Européens occidentaux, l'usage de l'hydromel et des bières par exemple a comporté une semblable répartition [1]. Mais la recherche s'annonce décevante. Dans la mythologie germanique, l'hydromel est une transformation du sang de Kvasir, formé lui-même du « crachat communiel » par lequel Ases et Vanes scellèrent leur paix; cette liqueur n'est donc pas seulement postérieure à l'entrée de Freyr et des grands Vanes dans la société des Ases, elle en est la conséquence. Mais il ne semble pas — au contraire — qu'elle soit proprement la boisson des Vanes par opposition aux Ases : si, dans l'*Histoire des Ynglingar* de Snorri, on voit bien le fils de Freyr se noyer dans une cuve d'hydromel (ce qui a été interprété depuis longtemps en scène cultuelle évhémérisée), plus nombreuses et plus importantes sont les légendes qui font de l'hydromel la chose d'O*dh*inn [2]. Les usages cel-

1. Cf. *Mythes et dieux des Germains*, p. 110.
2. Cf. J. de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*, II, 1917, pp. 135, 181 et suiv.; 271, 406.

tiques sont encore moins nets. Quant aux Indo-Européens qui sont descendus sur la Méditerranée, l'adoption du vin a changé leurs liturgies et leurs vocabulaires : en grec μέθυ désigne plusieurs sortes de boissons enivrantes, le vin principalement, jamais l'hydromel; et le latin n'a peut-être une trace de l'ancien **medhu-* que dans le nom de la déesse des exhalaisons, non pas enivrantes mais suffocantes, de la terre, *Mefitis*.

*
* *

VI. Tatius et Numa.

Quelques commentateurs modernes des fables romaines ont trop vite qualifié Tatius et Numa de « doublets ». La parenté des deux personnages est certaine, mais elle laisse intacte l'autonomie de chacun; ils ne font aucunement double emploi.

Tous deux, certes, sont des « rois sabins » de Rome et tous deux originaires de Cures; tous deux sont de grands fondateurs de cultes; et Numa a épousé Tatia, fille de Tatius. Mais on ne peut rien conclure de là, sinon que, dans la mythologie historique des Romains, c'est-à-dire dans la justification par « précédents » que les Romains donnaient à leur organisation et à leur conception des rapports sociaux et des vertus sociales, leurs places fonctionnelles étaient contiguës et suggéraient également une localisation « sabine ». Quelles étaient ces places?

Tatius représente la troisième fonction sociale — fécondité, abondance — au-dessous de la puis-

sance magico-religieuse et juridique et de la force militaire; il est, sur le plan humain, l'homologue de Quirinus *subordonné* à Jupiter et à Mars. Numa, à l'intérieur de la première fonction sociale, représente la puissance juridique, bienveillante, pacifique, complémentaire de la puissance magique, terrible, violente, représentée par Romulus; il est, sur le plan humain, l'homologue de Fides et de Dius Fidius, *compagnons* de Jupiter[1]. Par conséquent, Tatius et Numa n'appartiennent ni au même niveau, ni au même groupe de représentations religieuses : Tatius, juxtaposé à Romulus et à Lucumo, figure l'une des trois fonctions, la troisième et dernière, de la hiérarchie sociale; Numa, juxtaposé à Romulus, figure l'un des deux aspects antithétiques, complémentaires et hiérarchiquement équivalents de la première fonction.

Il est aisé de prévoir que, dans le couple des Tout-Puissants, le « bienveillant » (Numa, Fides) aura plus d'affinités avec les représentants humains ou divins de la Fécondité et de l'Abondance (Tatius, Quirinus) que le « terrible », qui est au contraire aisément déporté vers le domaine propre de la Force guerrière (Mars est le père de Romulus). Mais ces affinités entraîneront des contacts qui ne seront jamais des confusions. Numa sera bien un Sabin comme Tatius, sa conduite s'accordera bien parfois avec celle de Tatius, mais même alors les ressorts intimes de ces conduites ne coïncideront pas. Par exemple, la paix n'importe pas moins à Tatius et à Quirinus qu'à Numa et à Fides,

1. V. *Mitra-Varuna*, chap. III et IV.

mais il faut bien voir que, dans les deux cas, les raisons sont fondamentalement différentes. La paix est nécessaire à la culture des champs, à la multiplication des troupeaux et des familles, à toutes les formes de l'enrichissement (hormis toutefois le pillage) : Quirinus est donc pour la paix, *tranquillus;* Tatius et les Sabins, après l'enlèvement, essaient donc d'éviter une guerre qui risque d'être fatale à leurs femmes et à leurs filles, agents de leur propre fécondité [1]. D'autre part la guerre est l'opposé des relations juridiques : Fides, avec les *fetiales*, fait donc son possible pour sauver la paix dans l'honnêteté, et si Numa veut détacher les Romains de la guerre, c'est parce qu'elle enfante l'injustice [2]. Ainsi Quirinus et Tatius souhaitent la paix par intérêt, Fides et Numa par principe, en quelque sorte par définition. Le rituel et la légende nous fournissent des moyens de contrôle faciles.

Les cultes établis par Numa et par Tatius sont différents. Numa fonde essentiellement le culte de Fides et des cultes de même sens, Tatius introduit à Rome ce qu'on peut appeler le cercle de Quirinus, qui a été dénombré et qualifié ci-dessus [3] : aucune divinité n'y est orientée vers Fides et la grande majorité patronnent la fécondité en général ou l'exploitation du sol; le répondant masculin de Fides, Dius Fidius, nous disent les anciens qui devaient le savoir de bonne source, est la

1. Plutarque, *Romulus*, 16.
2. Plutarque, *Parallèle de Lycurgue et de Numa*, 2; *Mitra-Varuna*, p. 31.
3. Pp. 145 et suiv.

forme romaine de ce qui, pour les Sabins, était *Sancus* : or Tatius n'a rien à faire avec ce dieu, ne l'acclimate pas à Rome, ne paraît pas le connaître. De Numa et de Tatius il est dit également qu'ils ont établi le culte de *Terminus*, « la Borne » : mais l'énumération dans laquelle apparaît le Terminus de Tatius [1] (encadré par la souterraine Larunda et par Quirinus) permet de penser qu'il n'avait pas la résonance morale du Terminus de Numa dont la belle définition tient dans cette phrase : « Les bornes, quand on les respecte, freinent la puissance et, si on les arrache, témoignent de l'injustice [2] »; sur *Terminus*, Numa et Fides avaient donc le point de vue du juge de paix, Tatius et Quirinus, celui du propriétaire. Et, pourvu que l'opération réussît, Tatius ne devait pas voir grand inconvénient à laisser déplacer une borne à son profit. C'est du moins ce que suggère l'histoire même de sa mort, où il paraît si peu soucieux du droit, si peu honnête, que c'est Romulus qui, par contraste, fait figure de défenseur de la justice.

Des ambassadeurs venant de Laurente à Rome furent assassinés par des parents et amis de Tatius qui voulaient « leur enlever de force ce qu'ils avaient » (ἀφαιρεῖσθαι τὰ χρήματα βίᾳ); Romulus estimait qu'il fallait punir sur-le-champ les auteurs d'un si grand forfait (ἔργου δὲ δεινοῦ τολμηθέντος ὁ μὲν Ῥωμύλος εὐθὺς δεῖν ᾤετο κολάζεσθαι τοὺς ἀδικήσαντας), Tatius au contraire traînait la procédure en longueur. Ce fut, dit Plutarque, la seule circonstance

1. Varron, *De ling. lat.*, V, 74.
2. Plutarque, *Numa*, 16; cf. *Questions Romaines*, 15.

où l'on vit les deux rois en désaccord. Perdant patience, les parents des victimes se firent justice eux-mêmes : un jour que les deux rois de Rome offraient conjointement un sacrifice à Lavinium, ils tuèrent Tatius devant l'autel et, comme il convenait à un homme juste (ὡς δίκαιον ἄνδρα), ils reconduisirent son collègue en le couvrant de bonnes paroles. Romulus se garda bien de venger le mort [1].

Peut-on rien imaginer de plus contraire à l'esprit, à la pratique de Numa, à l'esprit même de n'importe quelle forme de puissance légitime? Tatius n'a rien du roi moral, non plus que du souverain terrible qu'incarne Romulus; il n'a ni le sens du juste ni celui du grand; il n'est qu'un paysan temporairement fourvoyé au pouvoir; aucun des cultes intéressés, littéralement terre à terre, dont il couvre le sol romain ne l'oblige à punir des parents et amis qui, fût-ce par duel et par meurtre, fût-ce en tuant ces « hommes de Fides » par excellence que sont les ambassadeurs, ont réussi à accroître leur bien.

*
* *

VII. Difficultés.

On se demande, dans ces conditions, comment Tatius, dans la fable romaine, peut apparaître en fonction de roi. C'est en effet un problème, mais dont la solution n'est pas à Rome, puisque les Vanes Njörd*h*r et Freyr, après la guerre des

1. Plutarque, *Romulus*, 23; cf. Tite Live, I, 14, etc.

Ases et des Vanes, apparaissent eux aussi comme rois de leurs anciens adversaires, et de façon moins éphémère que Tatius, celui-ci mourant après cinq ans de règne et n'étant pas remplacé, tandis que Freyr fonde la dynastie bientôt humaine et pleine d'avenir des Ynglingar. L'histoire ultérieure de Rome, avec le double consulat, explique seulement pourquoi le roi Tatius est conçu comme le *collègue* du roi Romulus; elle n'explique pas pourquoi cet éponyme des Tities, ce représentant de la dernière fonction sociale est *roi*. Nous avons vu tout à l'heure sinon la justification de ce trait, du moins la preuve que Germains et Latins n'étaient pas seuls à en charger leurs légendes[1]. Mais, par manière de parenthèse et de délassement et pour poser toutes les « apories » à la fois, énonçons tout de suite la plus considérable : le fait que le dieu de Tatius, Quirinus, ait été assimilé, contradictoirement d'ailleurs, tantôt à Romulus, tantôt à Mars.

Nous en sommes réduit aux conjectures. Le seul élément certain est que, les Romains ayant très tôt perdu la conscience claire de la définition de Quirinus, ce dieu a dû être exposé aux rajeunissements et aux interprétations. Mais ces deux assimilations sont, logiquement, des moins attendues : Romulus ressortit à la première fonction, à la toute-puissance; son dieu est Jupiter; et, si l'on comprend que son père soit Mars[2], on ne voit pas qu'il ait rien à faire avec la fécondité et la richesse que patronnait primitivement Qui-

1. V. ci-dessus, p. 172.
2. V. ci-dessus, p. 179.

rinus. Quant à Mars, on a vu plus haut[1], dans une définition différentielle aux nombreuses variations, qu'il est, en droit, l'opposé de Quirinus. Voici quelques réflexions qui éclairent un peu ces deux paradoxes. Bien entendu il ne s'agit plus ni de philologie latine ni d'une philologie comparative aussi précise que celle que nous essayons dans ce livre de mettre en œuvre, mais d'hypothèses que nous ne voyons même pas actuellement le moyen d'éprouver.

Romulus est « devenu » Quirinus juste après sa mort, par sa mort : Ovide, avant de décrire les rites de torréfaction des grains qui forment l'essentiel des *Quirinalia* du 17 février, raconte d'abord le mythe de la « naissance » de Quirinus : c'est celui de la mort et de l'apothéose de Romulus, suivies de l'apparition dans laquelle il commande aux « *quirites* » de ne plus le pleurer mais de l'adorer, en foule pieuse, sous le nom nouveau de *Quirinus*[2]. Plutarque enregistre la même métamorphose : Romulus mort, apparaissant à un Romain, lui promet d'assister Rome de sa bienveillance en qualité de « dieu Quirinus »[3]. C'est d'ailleurs la voix commune de la tradition. Or Quirinus, par sa fonction sociale (fécondité, protection des grains) et sans doute par sa situation cosmique (partie inférieure de l'univers : v. ci-dessus, p. 94) est en rapport avec le sous-sol; en deux circonstances (culte de Larenta, culte de Consus), nous avons vu le *flamen quirinalis* mobilisé pour

1. Pp. 84 et suiv.
2. *Placentque novum pia turba Quirinum : Fastes*, II, 507.
3. Ἐγὼ δ'ὑμῖν εὐμενὴς ἔσομαι δαίμων Κυρῖνος. *Romulus*, 28.

officier à un autel souterrain où Wissowa a reconnu deux sortes de « mundus », d'ouverture de l'autre monde; parmi les dieux que Tatius introduit à Rome autour de Quirinus, nous avons remarqué Vedius [1], qui est sans doute le même que Vejovis, réplique infernale du céleste Jupiter; on ne s'étonne pas d'ailleurs de rencontrer ces traits « ploutoniens » autour d'un dieu de la fécondité et de l'abondance. Dès lors, quand nous lisons que ce Quirinus souterrain n'est que le personnage nouveau revêtu après sa mort par le premier roi Romulus, nous pensons aussitôt à l'évolution fréquente qui, dans les mythologies les plus diverses, a transformé en « roi de l'Au-delà » un « premier roi » ou un « premier homme », ou simplement un « grand roi »; l'Iranien Yima, par exemple, a été un premier roi : depuis sa mort, dans son vaste domaine souterrain, il accueille tous les défunts, et l'Indien Yama est passé dans les mêmes conditions du rôle de premier mort à celui de chef des morts, de Pluton. Pour l'Islandais Snorri, O*dh*inn est un premier roi qui, après sa mort, est devenu le roi de l'enclos où vont les guerriers tombés sur le champ de bataille. Le rapport Romulus-Quirinus ne serait-il pas de même ordre? Dans ce cas, ce n'est pas en tant que souverain du type Jupiter, en tant que représentant de la toute-puissance terrible, que Romulus aurait été assimilé à Quirinus, mais simplement en tant que premier roi. Pour que cette interprétation devînt probable, il faudrait que le caractère non seule-

1. V. ci-dessus, p. 145.

ment chthonien, souterrain, mais proprement infernal de Quirinus fût établi : or aucun texte ne garde de trace d'une affectation de Quirinus à la présidence des morts en général ou d'une catégorie particulière de morts et, comme on est très peu informé des plus anciennes croyances des Romains sur la destinée des morts, il n'y a guère de chance que cette hypothèse puisse être vérifiée.

Pour l'assimilation paradoxale de Quirinus à Mars, du *tranquillus* au *bellator*, nous nous bornons à recopier quelques lignes des *Mythes et dieux des Germains* [1], car le problème se pose symétriquement en Scandinavie à propos des incontestables aspects guerriers de Freyr qui, pour l'essentiel, est cependant le dieu de la fécondité et, plus encore que Quirinus, le régent de la paix :

« Ces confusions ne sont embarrassantes que si l'on raisonne sur les mots, en oubliant la vie. Parmi les hommes, la guerre prépare, garantit, assure la paix; de même la lutte mythique du dieu *bellator* contre les fléaux animés ou inanimés de l'agriculture est nécessaire au paysan; aussi bien est-ce ce service précis que le paysan romain demandait à Mars : seul Mars, régent du dessus de la terre, pouvait lui procurer les éléments atmosphériques de sa réussite, aussi nécessaires que les éléments souterrains qui semblent avoir été la province de Quirinus. Inversement, la réussite du guerrier est conditionnée par le bon fonctionnement de « l'arrière »; consommatrices d'hommes, de richesses, de nourriture, les campa-

1. Pp. 127 et suiv.

gnes que font les armées d'une société sédentaire dépendent en grande partie de la régularité des levées, des tributs, des récoltes : Quirinus approvisionne Mars. En particulier il lui donne ses *quirites* pour les transmuer en *milites*, et sans doute en a-t-il toujours été ainsi dans les sociétés indo-européennes : la « classe des guerriers » n'était pas seule à faire la guerre; elle encadrait, poussait, commandait la foule du tiers état dont la nécessité faisait des guerriers. Il est improbable que, même dans l'Inde védique, en tout cas prévédique, les k*sh*attriya aient été seuls à livrer les batailles : les vaiçya y collaboraient. »

La solidarité, réelle et figurée, de la bataille et de la récolte a-t-elle pu rapprocher Mars et Quirinus au point qu'ils se confondent? Le nivellement des anciennes classes fonctionnelles et le fait notamment que, à Rome, les *milites* sont rigoureusement identiques aux *quirites*, a-t-il entraîné l'identification des dieux qui, primitivement, présidaient à chacune des deux classes distinctes? Les mêmes hommes étant, suivant les moments, soldats ou civils, a-t-il paru nécessaire que le dieu de la guerre et le dieu de la paix ne fussent aussi que deux aspects alternants — Mars Gradivus, Mars Quirinus — du même dieu? Nous ne pouvons rien ajouter d'utile à ces remarques dont nous sentons l'insuffisance.

*
* *

VIII. Fonctions sociales et représentations diverses chez les Romains.

Nous en savons assez maintenant pour affirmer que les Romains préhistoriques concevaient leur société et sans doute le monde dans le même cadre fonctionnel, tripartite, que les Indo-Iraniens, les Celtes et les Germains. Les deux chapitres suivants sont consacrés à deux prolongements particulièrement intéressants de cette conception. Avant de les aborder, nous en signalerons brièvement quelques autres que les latinistes et les historiens de Rome développeront, s'ils le jugent à propos.

En matière d'*institutions* tout d'abord. Si nous avons raison, il sera difficile de regarder comme primitives les centuries d'*equites* jumelées aux trois tribus : dans notre perspective, les *equites* romains, comme les *equites* celtiques, devaient à l'origine appartenir à la seconde classe, au seul Mars, et non à Jupiter maître des *sacerdotes* ni à Quirinus maître des *quirites*. L'état de choses attesté ne peut donc être que l'effet d'une de ces réformes qui ont systématiquement désarticulé les vieux cadres. Peut-être est-ce un changement de l'époque étrusque, puisque la tradition attribue à Tarquin, à défaut d'un bouleversement du système des tribus, une refonte de celui des centuries. On aurait ainsi un point de départ hypothétique mais probable et précis pour l'histoire de l'ordre équestre

que G. Bloch, il y a soixante ans, dissociait déjà heureusement de celle de l'ordre sénatorial.

D'autre part l'origine de la plèbe, dans le sens que M. Piganiol a indiqué (à partir de la composante sabine de la population romaine), pourra être précisée par l'interprétation fonctionnelle des Sabins.

Il faudra aussi examiner si la tripartition fonctionnelle n'éclaire pas certaines *conceptions* remarquables des Romains.

On sait par exemple que les dépouilles opimes, c'est-à-dire les dépouilles conquises sur le chef ennemi par un général romain en combat singulier, sont mises en rapport avec la triade Jupiter, Mars, Quirinus par une des deux traditions concurrentes (la plus ancienne sans doute, l'autre ne faisant plus intervenir que Jupiter). Une loi antique, une *lex Pompilia*, il serait plus exact de dire une prédiction, n'en prévoyait que trois pour toute la durée de la vie de Rome et prescrivait de les offrir successivement et dans l'ordre habituel aux trois dieux. Docile, l'histoire n'a en effet donné aux généraux romains que les trois occasions annoncées : Romulus vainqueur d'un roi sabin a consacré son trophée à Jupiter; Cossus, encore en pleine époque légendaire, au ve siècle, a dévêtu un roi véien au profit de Mars; Marcellus enfin, dans le dernier quart du IIIe siècle, a servi Quirinus aux dépens d'un roi gaulois [1].

On ne peut faire que des conjectures sur le sens

1. Servius, *Comm. à l'Enéide*, VI, 859.

premier d'une telle tradition : cette limitation à trois du nombre des Dépouilles en rapport avec la triade des dieux des fonctions sociales, ce sortilège jeté à ses débuts sur l'histoire romaine comme pour la rythmer en trois élans et comme si, à partir d'un certain point, elle dût se fixer dans un triomphe patronné par Quirinus, cela est bien étrange. Etant donné que Jupiter, Mars et Quirinus semblent avoir présidé non seulement aux trois fonctions sociales mais aussi aux trois parties de l'univers, peut-être Rome se donnait-elle ainsi la promesse d'une conquête progressive et exhaustive du monde : on aurait, en langage historique comme toujours à Rome, le correspondant de mythes tels que celui des trois pas successifs par lesquels Vis*h*nu et, à son imitation, le roi nouvellement sacré, et, à d'autres égards, tout sacrifiant, conquiert pour les dieux ou pour les hommes ou pour lui-même d'abord le ciel, puis l'atmosphère, et enfin la terre [1]. Mais d'autres interprétations sont bien entendu possibles.

La tradition était trop ferme pour qu'Auguste pût s'y insérer et « démontrer » par elle sa mission « quirinale » : la nomenclature des trois Dépouilles était, de notoriété indiscutable, épuisée bien avant la fin du premier siècle. On a vu plus haut par quel biais subtil Virgile a réussi à attacher au troisième consécrateur, au « quirinal » Marcellus, cet autre Marcellus, ombre très regrettée, qu'Auguste se destinait pour successeur [2]; mais ce n'était là qu'un artifice littéraire, sans portée politique. Auguste

1. *Catapatha Brâhmana*, I, 9, 3, 8-11; etc.
2. V. ci-dessus, p. 88.

n'a pourtant pas renoncé à ce genre d'appui. Seulement la triade des Dépouilles ne lui laissant pas de place, il a utilisé et sans doute en partie construit une tradition parallèle.

Quelques lustres avant Actium, Varron[1], énumérant les portes intérieures de Rome, rencontre la porte dite de Janus et, d'après l'annaliste Pison, relate que cette porte, en vertu d'une institution de Numa Pompilius, doit être ouverte en temps de guerre et fermée en temps de paix, et que, d'après la tradition, elle n'a été fermée que deux fois, une sous Numa lui-même, l'autre sous le consulat de T. Manlius après la fin de la première guerre punique. Cette tradition n'avait sans doute pas grande popularité : Varron n'en parle pas comme d'une chose universellement connue mais cite sa source; on ne saura jamais, par la suite, s'il s'agit d'une porte ou d'un temple; et d'ailleurs, si les Romains s'étaient vraiment souciés au cours des siècles précédents d'appliquer la règle de Numa, les occasions ne leur avaient pas manqué de fermer la porte plus de deux fois : les « petites histoires » que sont les relevés annuels de prodiges de Julius Obsequens contiennent plus d'un chapitre qui se termine sur ces mots : *pax domi forisque fuit*, « la paix a régné à Rome et à l'extérieur » (ch. 10, 49), *totus annus domi forisque tranquillus fuit*, « toute l'année s'écoula sans guerre à Rome et à l'extérieur » (ch. 51).

Mais cette négligence même a permis à la politique augustéenne de s'emparer d'une tradition

1. *De ling. lat.*, V, 165.

aussi somnolente : ne pouvant plus offrir à Quirinus de dépouilles opimes, le prince a du moins procédé, et cette fois en toute solennité, à une troisième fermeture de la porte ou du temple de Janus. Il suffit de lire les lignes où Tite Live mentionne cet acte glorieux pour sentir que, dans sa pensée et sans doute dans la pensée de ceux qui ont monté le spectacle, le « système » des trois Clôtures se modèle sur celui des trois Dépouilles : le temple de Janus, dit-il (I, 19), « n'a été fermé que deux fois après le règne de Numa : une fois sous le consulat de T. Manlius, après l'achèvement de la première guerre punique; la seconde fois — et les dieux ont donné à notre époque de voir ce spectacle — par l'empereur César Auguste, la paix ayant été rétablie sur terre et sur mer ».

La tradition n'autorisait pas Auguste et les écrivains ses contemporains à limiter d'avance à trois, par une prédiction même apocryphe, le nombre des Clôtures : mais l'expression de Tite Live suggère assez clairement que la troisième est un achèvement, et cette constatation emphatique équivaut pratiquement à la limitation prophétique du nombre des Dépouilles. Sous cette réserve, d'ailleurs, la symétrie est frappante entre les Clôtures et les Dépouilles : même présentation en triade, même patronage « pompilien », même envergure dans l'application allant d'un des rois fondateurs à l'histoire récente, même signification profonde enfin si l'on remarque que Numa est le roi-prêtre type, que la *gens* Manlia est une des plus riches en traditions et en prétentions guerrières, et qu'Auguste s'est plu à apparaître, et

justement en tant que donneur de paix, comme un nouveau Quirinus. Ce qui semble confirmer l'interprétation ici proposée, c'est le soin avec lequel Janus est qualifié de *Quirinus* par la plupart des documents qui relatent la clôture augustéenne, ou les trois clôtures augustéennes, car cette dernière clôture est tellement « la bonne » qu'elle est elle-même triple, Auguste ne se bornant pas à achever mais renouvelant et résumant dans sa croissance le cours de l'histoire romaine comme l'individu, disent les poètes des sciences biologiques, récapitule à grandes étapes la vie antérieure de l'espèce. Suétone écrit [1] : « Le temple de Janus Quirinus qui n'avait été fermé qu'une première et une seconde fois depuis la fondation de Rome jusqu'à son époque, Auguste, en un espace de temps bien plus bref, ayant assuré la paix sur terre et sur mer (*terra marique pace parta*), le ferma trois fois ». Horace [2] fait gloire à Auguste d'avoir fermé ce qu'il appelle, lui, *Janum Quirini*. Enfin l'appellation est sûrement officielle puisqu'elle se retrouve gravée en latin et en grec dans le Testament, Auguste se vantant d'avoir fermé (*Janum*) *Quirin*(*um*)..., Πύλην Ἐνυάλιον (*Janus* étant seulement rendu par πύλη « porte, *janua* ») [3].

On considérera enfin plusieurs *formules* archaï-

1. *Auguste*, 22.
2. *Odes*, IV, 15, 9.
3. Quand Macrobe, *Saturnales*, I, 9, 16, interprète le nom composé *Janus Quirinus* — dans un contexte tout autre d'ailleurs — *quasi bellorum potentem, ab* hasta *quam Sabini* curim *vocant*, il fait simplement sur Quirinus le contre-sens que faisaient la plupart des Romains et qu'exprime la traduction grecque Ἐνυάλιος, « belliqueux » : v. ci-dessus, p. 186.

ques. Certes, il n'y a pas à chercher de traces de la division fonctionnelle dans la plupart des formules triples, allitérantes ou non, classificatoires ou synonymiques, dont les Romains primitifs ne semblent pas avoir été moins friands que les Celtes [1]. Néanmoins, comme Darius et le Veda [2], comme les *Têcosca* irlandais et la reine Medb en personne [3], Rome a pu garder certaines façons traditionnelles de décrire la société, ses besoins, ses périls d'après les trois fonctions. Nous n'en citerons que deux.

D'abord on comprend mieux les vieilles formules chevauchantes, qui sont chacune comme les deux tiers d'un énoncé complet : *Senatus Populusque Romanus* et *Populus Romanus Quiritesque* (plus tard seulement : *Quiritium*). Juxtaposé à la fois au Sénat comme inférieur et aux Quirites comme supérieur, le *Populus Romanus* a sans doute désigné d'abord proprement la *pubes romana*, c'est-à-dire la partie vigoureuse, combative de la nation (on sait que *publicus*, l'adjectif de *populus*, a dû être refait sur le radical de *pubes*); tel Mars entre Jupiter et Quirinus, le « peuple » paraît ainsi encadré, à égale distance, et par les « Pères » et déjà par une sorte de « plèbe ».

En second lieu l'étymologie, jointe à ce que nous venons d'apprendre, éclaire la formule usuelle de propitiation que Tite Live emploie par deux fois

1. *Quod pondere numero mensura constat...; quarum rerum litium causarum...; censuit consensit conscivit...; ut ego sciam sentiam intelligam...; precor venerorque veniamque a vobis peto.*
2. V. ci-dessus, p. 48 et 58.
3. V. ci-dessus, p. 115.

dans ce premier livre dont il veut faire une sorte de musée des antiquités nationales : quand l'*interrex* convoque l'assemblée des *quirites* pour l'élection du successeur de Romulus (I, 17) il leur dit : *Quod bonum faustum felixque sit, quirites, regem create, ita patribus visum est...*; quand le roi Tullus, après la trahison de Mettus Fuffetius, annonce qu'il va transplanter à Rome les Albains (I, 28), voici ses premiers mots : *Quod bonum faustum felixque sit populo romano ac mihi vobisque, Albani...* Les termes de cette triade sont remarquables si l'on a égard à leurs valeurs les plus anciennes.

Le dernier, *felix*, est formé sur la racine *fê-*, celle de *fecundus* et de *femina* (indo-européen **dhê-*, grec θῆλυς, « femelle », arménien *di-el*, « téter », etc.) qui a le rapport le plus direct avec la fécondité des femmes et des animaux et, par extension, des plantes et du sol; tel est d'ailleurs, en latin, le sens propre de *felix* (*arbor felix*, « arbre qui porte des fruits », *felix Campania*, etc.).

Le second, *faustum*, est formé sur *favor* (ou sur un neutre disparu **faves-*) comme *honestus* sur *honor*, *augustus* sur *augur*, *onestus* sur *onus*, etc. (Wolfflin, *Arch. f. latein. Lexicogr.*, XIII, 1906, p. 24). La racine est celle du verbe *favere*, « aider », dont les emplois, dès les plus anciens textes, sont très étendus et orientés vers toutes les sortes d'aides. Mais un trait mythique précise la forme primitive d'*auxilium* à quoi doit faire allusion *faustum*. Les récits sur l'enfance de Romulus et de Remus sont incontestablement et fortement centrés sur Mars : Mars est le père des jumeaux;

abandonnés, ils sont nourris par la louve, *et constat hoc animal in tutela esse Martis* [1]; autour d'eux vole le pivert, *picus*, oiseau de Mars; survient enfin un berger qui, devant ces merveilles limpides, comprend qu'ils sont de race divine, les amène à sa femme et les élève. Or ce berger, associé aux animaux de Mars dans la protection des fils de Mars, s'appelle *Faustulus* ou *Faustus* : il pèse donc sur lui une présomption de « martialité » et du même coup sur son nom, sur la forme de secours que signifie proprement l'adjectif *faustus* [2].

Quant au premier terme, *bonum*, c'est le plus purement religieux des trois. Si *bonus* et *bene* ont aussi très tôt désigné toutes sortes de nuances divergentes du « bien », le sens propre est défini par des expressions telles que *Bona Dea*, *Bonus Cerus* (appliquée à Janus), *bona verba*, « paroles de bon augure », etc. Étymologiquement le mot, dont la forme ancienne est *duenos*, paraît se rattacher [3] à une racine védique *du-* spécialisée dans des emplois liturgiques, celle du verbe *duvasyati*, « il honore par des dons », de *duvasyu*, « celui qui honore, offre », du vieux neutre *duvas*, « offrande, hommage » (et du non moins vieux féminin *dû*, « don », s'il était assuré). *Bonus* est donc un mot spécifiquement religieux, et le fait que son superlatif *optimus* soit réservé comme épithète cultuelle

1. Servius, *Comm. à l'Enéide*, 1, 273.

2. Qu'on n'oublie pas, dans une tout autre utilisation légendaire de la division fonctionnelle, que Lucumo et ses Luceres se définissent par le « secours » donné à Romulus contre Tatius : *venisse auxilio*, dit Varron, *de ling. lat.*, V, 46; ἐπικουρίαν ἱκανὴν ἄγων dit Denys d'Halicarnasse, II, 37.

3. Ernout-Meillet, *Dict. étymol.*, s. v.

à Jupiter — comme *Dag-da*, mot à mot « Bonus deus », est le nom du dieu druide des Irlandais — indique suffisamment à quel niveau du sacré il se situe. Il est remarquable d'ailleurs que, seul des trois termes, *bonus* se soit chargé ultérieurement de valeurs morales : *felix* a évolué en « heureux », *faustus* en « opportun » ou « favorable », *bonus* en « bon, vertueux, juste, charitable ».

Ainsi cette formule triple, sûrement archaïque, porte en filigrane, dans l'ordre normal, Jupiter, Mars et Quirinus. Une précieuse confirmation est fournie par le fait suivant : Plaute [1] et Cicéron [2] allongent la formule d'un quatrième terme : *ut nobis hæc habitatio bona fausta felix fortunataque eveniat*, dit Plaute; *majores nostri*, dit Cicéron, *omnibus rebus agendis « quod bonum faustum felix fortunatumque esset » præfabantur*. Et *fortunatum* apparaît en effet dans d'autres variantes plus ou moins disloquées, raccourcies ou allongées, datant d'une époque où les valeurs anciennes n'étaient plus senties. Or Tite Live, faisant parler un *interrex* au début de l'histoire romaine, puis faisant parler le troisième roi, s'est bien gardé d'introduire *fortunatum* dans cette formule qu'il leur attribue avec une évidente intention, avec un soin d'antiquaire. Pourquoi? Parce que *fortunatum* est le « mot spécial » de la déesse *Fortuna* dont le culte, suivant une tradition ferme, n'a été établi que par Servius, l'avant-dernier des sept rois. L'historien sentait le rapport de l'adjectif

1. *Trinummus*, 123.
2. *De divinatione*, 1, 45.

à la déesse et a évité l'anachronisme. Il est donc légitime de chercher dans les trois termes primitifs ce qu'il y a si clairement dans le terme adventice : une orientation vers une nuance particulière du bienfait divin, du mode d'action sollicité; *bonum*, *faustum*, *felix* ont chance d'être eux aussi orientés, et ils ne peuvent l'être que dans les directions qui viennent d'être définies. Sous forme d'adjectifs abstraits, cette formule propitiatoire que d'après Cicéron les anciens Romains mettaient devant toutes leurs actions équivaut à l'énoncé des dieux de la triade que Decius met en tête de sa déclaration de *devotio* et le fétial en tête de sa *testatio injuriae*[1].

1. V. ci-dessus, pp. 75 et 98.

CHAPITRE VI

Les fils de Numa.

I. Dislocation des traditions romaines.

Les significations concordantes de la triade Jupiter-Mars-Quirinus, du triple *flamonium*, des trois tribus romuléennes et de la légende des Sabines qui s'y rattache, ne permettent pas de douter que, dans la plus ancienne religion et même dans la plus ancienne organisation de Rome, la tripartition fonctionnelle n'ait joué un grand rôle. Mais ce résultat ne doit pas masquer un fait non moins certain : les Romains de l'époque historique n'avaient qu'un souvenir très fragmentaire de cet ancien système; séparément on trouve bien affirmés des traits aussi significatifs que le caractère « agraire » des Sabins et des cultes fondés par Tatius, ou l'opposition de Mars comme *bellator* et de Quirinus comme *tranquillus*, mais l'élégie IV, 1 de Properce est le seul texte où se voit encore en transparence une interprétation complète des tribus comme groupes de spécialistes, et il n'est même pas sûr que, lorsqu'il copiait un vieux texte sur l'*ordo sacerdotum*, Festus ait eu conscience des vraies valeurs qui justifiaient cet ordre. C'est Romulus qui fonde les trois tribus et c'est Numa qui crée les trois flamines, sans qu'au-

cun historien marque l'identité profonde de ce mécanisme politique et de cette hiérarchie religieuse, sans qu'aucun texte les mette en relation, bien que les rapports de Romulus avec les Ramnes d'une part, avec Jupiter d'autre part, ainsi que les rapports de Tatius avec les Tities d'une part, avec Quirinus d'autre part, soient unanimement reconnus. Et c'est une question de savoir jusqu'à quel point Auguste, en exploitant l'ancien sens de Quirinus, en s'appropriant la tradition sur les fermetures du temple de Janus, ou en rendant vie au *flamonium*, avait conscience de l'ensemble dont il utilisait des morceaux. Cette désarticulation des traditions relatives aux classes fonctionnelles est sans doute la conséquence d'une politique dont M. Piganiol a montré la ténacité : un effort précoce et continu, dans la période étrusque déjà, puis au temps des décemvirs, a réorganisé la société romaine selon des principes tout différents et, pour lui faire oublier ses origines, a cassé et émietté tout ce qui en avait été le cadre.

Nous nous proposons de montrer maintenant que la légende romaine a gardé d'autres *membra disjecta* de cet ensemble, encore plus complètement dissociés du principe qui pourtant seul en donne l'interprétation.

*
* *

II. Classes et frères dans l'Inde et en Iran.

L'Inde explique de façons diverses l'origine des castes.

Une tradition très répandue les fait naître

entre autres nombreux produits susceptibles d'un étiquetage hiérarchique analogue, des membres de Puru*sh*a (« le Mâle »), ou de Brahman, immolé au début des temps. Il y a des raisons de penser que cette représentation du sacrifice initial, cosmique et créateur, projection mythique des sacrifices humains dont la littérature védique garde des traces, n'est pas jeune, bien que la première mention ne s'en trouve qu'au Xe livre du Rg Veda. Elle peut même être en partie indo-européenne, puisque l'Iran et la Scandinavie ont des récits cosmogoniques analogues, mais où ne sont pas intéressées les classes ou fonctions sociales.

Une autre explication, bien moins répandue dans l'Inde, mais qui porte dans certains noms propres la preuve de son antiquité et qui correspond à l'explication que les divers peuples iraniens donnent ordinairement de leurs classes, consiste à les faire soit « instituer » par un roi des temps anciens (l'acte de l'institution étant souvent exprimé par le mot *pra-vrlli* qui, dans certains systèmes philosophiques, désigne d'autre part l'« émanation »), soit « engendrer » singulativement par les fils d'un roi. La presque totalité des récits indiens de ce genre situent le roi fondateur ou ancêtre dans la dynastie lunaire, parmi les premiers descendants de Purûravas, à des places et sous des noms d'ailleurs variables. Les castes instituées ou engendrées sont tantôt quatre (çûdra compris), tantôt trois (les trois castes arya), plus rarement deux (les deux premières castes, les castes nobles, *ubhe vîrye*). Quand elles sont engendrées, il y a, en général, autant de frères-

ancêtres que de castes, mais il arrive aussi, par une gaucherie peu explicable, que le nombre attendu de frères soient en effet nommés, mais qu'un seul soit déclaré ancêtre de toutes les castes. Enfin certains récits ne prétendent pas expliquer l'origine de tous les brahmanes, de tous les ks*h*attriya, etc., mais simplement de telle ou telle famille des uns et des autres, dont les noms précis sont donnés : ce sont des légendes locales, rattachées à une dynastie et à un royaume particuliers.

L'Iran présente le même type d'explication sous des formes très diverses. M. Benveniste et nous-même avons donné nos raisons de penser qu'une des variantes les plus anciennes et sans doute les plus populaires faisait instituer ou engendrer les classes sociales par le « premier roi » Yima : il y en a des traces dans l'*Avesta*, et, à l'époque musulmane, c'est elle qui prévaut. Mais l'orthodoxie zoroastrienne n'a pas manqué de faire honneur au prophète d'une initiative si importante; c'est donc Zoroastre qui a institué les classes, le plus souvent par l'intermédiaire de ses fils : *Isat-Vastra* fut « chef des prêtres », *Urvâtat-nara* fut « agriculteur » et préside l'enclos souterrain de Yama; *Hvare-cithra* enfin fut « guerrier » et commanda la croisade du saint roi Pes*h*ôtanû. M. A. Christensen a noté d'autres variantes, plus ou moins complètes, et sans doute originaires d'une province particulière de l'Iran : par exemple c'est à Hôs*h*ang, un autre « premier roi » déjà connu de l'*Avesta*, et à son frère, le gentleman farmer Vê*gh*erd, que le musulman Al Bîrûnî, puisant à des traditions pehlevies, rattache la fondation

des trois classes sociales et des fêtes correspondantes (les « prêtres mazdéens » apparaissent ici seulement métamorphosés, laïcisés en « scribes » comme dans plusieurs autres textes de même époque); il est remarquable — si l'on songe aux réflexions du précédent chapitre — que Vê*gh*erd fonde uniquement la classe agricole, tandis que Hô*sh*ang, le roi, fonde à la fois le Pouvoir royal et l'état des Scribes : ainsi se trouve une fois de plus établie une coupure entre la troisième classe et le couple solidaire des deux premières; la bonne entente de Hô*sh*ang et de Vê*gh*erd était d'ailleurs proverbiale [1]. Enfin si M. Christensen [2] et nous-même [3] avons raison, la légende scythique rapportée par Hérodote, IV, 5-7, conte aussi l'institution, par les trois fils de Targitaos, de classes sociales en rapport avec les objets tombés du ciel, symboles des activités de ces classes.

*
* *

III. Les fils de Numa.

Aucune *gens* ne se réclame de Romulus; aucun de ses descendants, s'il en a eu, n'a été roi : ce fondateur n'est pas un ancêtre. Au second fondateur de Rome au contraire, à Numa, une tradition que nous a conservée Plutarque rattache par ses fils quatre *gentes* et par sa fille un commencement

1. A. Christensen, *Le premier homme et le premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens*, I, 1918, pp. 143 et suiv.
2. *Ibid.*, p. 137.
3. V. ci-dessus, p. 152.

de dynastie, puisque le fils de celle-ci sera un second successeur, Ancus Marcius. Ces comportements opposés des deux premiers rois ne font d'ailleurs qu'exprimer sur un point parmi beaucoup d'autres les deux conceptions antithétiques de la Souveraineté qu'ils incarnent [1]. D'autre part, cette abondante progéniture, dont seul le deuxieme roi de Rome est gratifié, est sûrement un trait ancien et important de la légende, car, dans une autre cité latine, à Aricie, l'homologue de Numa législateur et ami d'Egeria, c'est-à-dire le « dictateur » Manius Egerius, n'est guère connu que par le proverbe qui affirme la profusion de sa descendance [2].

Or Numa est l'instituteur ou l'organisateur du triple *flamonium*, c'est-à-dire de l'aspect religieux et, si l'on ose employer ce mot à Rome, philosophique, de la tripartition fonctionnelle de la société; et c'est encore lui qui a fondé les rituels qui se recommandent de la triade Jupiter, Mars, Quirinus : rituel des Saliens, rituel des fétiaux, rituel de Fides. Il est donc naturel de chercher si la tradition sur les quatre *gentes* issues de ses quatre fils ne prolonge pas, dissociée elle aussi de l'ensemble, la tradition indo-européenne que les Indo-Iraniens présentent à l'état pur sur « l'engendrement » des classes fonctionnelles par plusieurs frères, fils d'un « premier-roi ».

Plutarque dit que les annalistes ne sont pas

1. *Mitra-Varuna*, p. 31.
2. Festus-Paulus, s. v. *Manius* : *...a quo multi et clari viri orti sunt et per multos annos fuerunt, unde proverbium : « multi Manii Ariciae »*; cf. *Mitra-Varuna*, pp. 61 et suiv.

d'accord sur les enfants ni sur les mariages du second fondateur de Rome. Les uns ne veulent pas qu'il se soit remarié après la mort de sa première femme, Tatia, ni qu'il en ait eu d'autre enfant qu'une fille Pompilia. D'autres lui attribuent quatre fils en outre, Pompo, Pinus, Calpus, Mamercus, dont chacun serait devenu l'ancêtre d'une *gens* : les Pomponii issus de Pompo, les Pinarii de Pinus, les Calpurnii de Calpus, les Mamerci de Mamercus; et cette commune origine leur aurait valu le surnom de *Reges*, « rois ». Un troisième groupe d'historiens déclare que ces généalogies sont fausses, inventées pour flatter les *gentes* qu'elles nomment, et ajoutent que Pompilia n'est pas née de Tatia, mais d'une seconde femme, Lucretia, que Numa aurait épousée étant déjà roi. Sur un point, tous sont d'accord : c'est que Pompilia épousa Marcius et fut mère d'Ancus Marcius, le quatrième roi de Rome[1].

Ces contradictions ne sont pas surprenantes, Numa n'étant pas un personnage historique, mais un « centre d'explications » : on conçoit que ceux qui voulaient mettre surtout en valeur son austérité, sa fidélité, sa *gravitas*, aient tenu à faire de lui l'homme d'une seule femme, de cette Tatia dont le nom même exprimait son analogie partielle avec Tatius [2]; son type de *pater familias* comportant descendance et dynastie par opposition au type « Luperque » de Romulus, on conçoit aussi qu'un autre roi de Rome ait dû être son petit-fils, ce qui, étant donné les noms des rois de

1. *Numa*, 21.
2. V. ci-dessus, p. 178.

la légende romaine, ne pouvait se faire que par l'intermédiaire de sa fille. On conçoit enfin, comme le veut le troisième groupe d'auteurs dont Plutarque rapporte l'opinion, que des *gentes* historiques aient brigué sans droit cette recommandable origine, et que des critiques honnêtes ou des *gentes* rivales se soient opposés à ces prétentions. Rien d'étrange dans les principes de ces diverses traditions. Mais celle qui associe les quatre *gentes* doit être regardée de plus près.

Elle est, on l'a remarqué, en contradiction avec un fait certain : si la *gens* Marcia, qui se réclame du roi Ancus Marcius, a en effet pratiqué le surnom de *Rex*, ce surnom n'a été porté par aucun membre des quatre *gentes* censément issues de Pompo, de Pinus, de Calpus et de Mamercus. Il n'y a d'ailleurs pas à tirer parti de cette singularité, qui est sans doute une erreur de Plutarque aisément explicable : il aura attribué aux descendants des fils de Numa le surnom propre aux descendants de la fille.

Un détail, on l'a aussi remarqué, se laisse dater, et il est tardif : c'est dans le dernier siècle de la République qu'un Calpurnius que nous connaissons bien a prétendu s'accrocher, lui et sa *gens* plébéienne, à l'ancêtre Numa et l'a mis en effigie sur ses médailles. Mais l'audace de ce plébéien prouve-t-elle que l'ensemble de la tradition soit récent?

*
* *

IV. *Pomponii, Pinarii, Mamerci, Calpurnii.*

A travers l'histoire romaine les *Pomponii* n'offrent rien de remarquable : très peu de magistrats connus, quelques poètes, un bon nombre d'érudits, de géographes, de jurisconsultes ou de grammairiens, l'ami de Cicéron, enfin, T. Pomponius Atticus, ne suffisent pas à mettre cette famille en vedette. Mais on voit immédiatement pourquoi, avec son éponyme Pompo, elle ne pouvait pas ne pas figurer ici : elle conserve approximativement le gentilice même de Numa, Numa étant un Pompilius, fils du Sabin Pompilius Pompo [1], et les noms Pompo, Pomponii, et Pompilius dérivant par des procédés réguliers d'un même nom Pompus, d'ailleurs non attesté. Ainsi la première des quatre cases du système s'est trouvée confisquée de droit au profit de celle des *gentes* romaines qui, onomastiquement, paraissait l'héritière la plus directe du vieux roi.

Les *Pinarii* sont, avec les Potitii, une des deux seules familles qu'on puisse qualifier, à Rome, de sacerdotales. Elle est spécialisée, au sens le plus strict du terme : après deux mentions sous les Tarquins (dont une vestale Pinaria) et trois mentions dans les Fastes Consulaires au ve siècle, les Pinarii ne sont plus connus que collectivement, comme les desservants du culte de l'Ara Maxima, et cela jusqu'à l'extinction de leur race, *donec*

1. Denys d'Halicarnasse, II, 58.

Pinarium genus fuit[1]. Peu importe ici dans quelles conditions ils ont été attachés à ce culte de l'Ara Maxima[2]. Et s'il est vrai que ces prêtres n'ont pas même eu d'existence en tant que famille, s'ils ne forment pas une *gens* authentique, s'ils n'ont été proprement que des desservants dits « pinarii » subordonnés à l'officiant dit « potitius » comme l'a supposé M. J. Carcopino avec des arguments impressionnants[3], il sera plus significatif encore de rencontrer, occupant une des quatre cases du système, une *gens* factice, un collège de prêtres costumé en *gens*.

Les *Mamerci* et leur éponyme Mamercus nous conduisent dans une tout autre province de la vie romaine. D'abord Mamercus est évidemment inséparable de Mamers et, quel que soit l'ordre phonétique qu'on mette dans le trio des noms italiques de Mars (*Mars*, *Mavors*, *Mamers*) il est en tout cas certain que Mamers est Mars[4]. Les Mamerci de l'histoire ne démentent pas ce belliqueux éponyme.

Les Mamerci descendants d'un fils de Numa sont autrement désignés, par Plutarque dans un autre chapitre[5], et par Festus : ce sont les Aemilii. Et en effet un groupe important de membres de

1. Tite Live, I, 7.
2. V. le livre fondamental de M. Jean Bayet, *les Origines de l'Hercule Romain, Bibl. des Ecoles fr. de Rome et d'Athènes*, t. 132, 1926, pp. 268 et suiv., 318 et suiv.
3. *Journal des Savants*, 1928, pp. 212 et suiv.; repris dans *Aspects mystiques de la Rome païenne*, 1941, pp. 197 et suiv.
4. Festus, *s. v.* : *Mamercus praenomen oscum est ab eo, quod hi Martem Mamertem appellant.*
5. *Numa*, 8.

la *gens* Aemilia du cinquième et du quatrième siècles, c'est-à-dire de l'âge épique, portent le surnom de *Mamercus* ou de *Mamercinus* (surnom qui, fait unique, apparaît d'autre part comme prénom, attesté seulement dans la même *gens*). En dehors de ce surnom-prénom, en dehors de leur filiation à partir de Mamercus fils de Numa, une tradition rapportée notamment par Plutarque [1] témoigne de l'insistance des Aemilii à s'insérer dans la plus glorieuse préhistoire par un biais « martial » : c'est une Aemilia, fille d'Enée et de Lavinie, qui aurait, des œuvres de Mars, mis au monde Romulus.

Ce qui est sûr, c'est que les Aemilii sont dès le début et restent à travers toute la République une des *gentes* les plus glorieuses et les plus puissantes de Rome [2], une de ces *gentes* à prestige qui, épousant le parti du peuple, se sentaient de taille à mener l'opposition au sénat; leur grandeur durera jusque sous les empereurs Juliens, avec lesquels ils se solidarisent (Émile serait un frère de Jules, fils d'Ascagne, fils d'Enée). Consulats, dictatures, victoires, triomphes réels ou légendaires s'accumulent de génération en génération sur ce nom [3]. Cela est vrai notamment des Aemilii Mamerci des cinquième et quatrième siècles : L. Aemilius Mamercus est consul en 481, en 478 en 473; vainqueur des Véiens, ce n'est que par l'animosité du sénat qu'il ne célèbre pas le triomphe. Ti. Aemilius Ma-

1. *Romulus*, 2.
2. Plutarque, *Paul-Emile*, 2, etc.
3. V. les notices de Krebs et de divers collaborateurs sur les 180 Aemilii connus, dans l'*Encyclopédie* de Pauly-Wissowa, I, 1894, col. 542-593 : les Mamerci sont réunis sous les numéros 93-101.

mercus, consul en 470 et en 467, est le type du grand patricien démagogue en lutte contre le patriciat. Un Mamercus Aemilius, fils de Mamercus, *vir summae dignitatis*, *vir potestati par* [1], est tribun militaire à pouvoir consulaire en 438, puis dictateur trois fois (la dernière n'étant sans doute qu'une variante épique d'une des premières), en 438, 437 et 426; il a deux fois les honneurs du triomphe, après avoir écrasé les Fidénates et les Véiens; et c'est dans « sa » guerre que A. Cornelius Cossus, tribun des soldats, gagne sur le Lars Tolumnius de Véies les secondes dépouilles opimes, celles qui seront consacrées au dieu guerrier de la triade, à Mars. L. Aemilius Mamercinus, aussi populaire et anti-sénatorial que ses aïeux, est, au milieu du cinquième siècle, une fois *magister equitum*, trois fois consul, deux fois dictateur, une fois *interrex*; sous son dernier consulat, à l'annonce d'une invasion gauloise, il aurait levé une armée totalitaire, n'accordant aucune dispense, incorporant jusqu'à la foule des artisans et des ouvriers impropres à la guerre; les Gaulois se tenant tranquilles, il aurait soumis avec cette armée la ville infidèle de Privernum par une campagne qui fut célèbre dans l'épopée, puisque Tite Live connaît deux variantes de l'épilogue et que « l'histoire » même l'a dédoublée [2]. Le caractère des Aemilii en général et des Mamerci en particulier n'est donc pas douteux : ils forment un bon exemple de *gens* patricienne, chargée de commandements et d'honneurs, turbulente, ambitieuse, épique.

1. Tite Live, IV, 16 et 17.
2. Tite Live, VIII, I et 20.

Les *Calpurnii* nous transportent encore dans un décor nouveau : des quatre *gentes* rattachées à Numa par ses fils, celle-là seule est plébéienne. Les Calpurnii sont des parvenus, et des parvenus tardifs : ce n'est qu'à la fin de la République, dans la branche des Pisons, qu'ils prennent de l'importance, et c'est alors qu'est inventée la filiation dont témoignent et Plutarque et Horace [1]. D'abord fiers de leur origine (on en cite un qui, devenu préteur, ne quitta pas l'anneau de fer de son ordre), ils font bientôt, comme il est naturel, cause commune avec l'aristocratie et défendent la République contre César et Octave; mais ensuite, non moins naturellement, ils sont parmi les plus aisément ralliés : le Calpurnius qui a soutenu le parti des meurtriers de César acceptera, en 23, d'être le collègue d'Auguste comme *consul suffectus*. Bref, origine, conduite, esprit, tout ici est plébéien.

En résumé, les quatre fils de Numa donnent naissance à quatre familles : 1° une *gens* non spécialisée mais qui conserve le gentilice propre du vieux roi; 2° trois *gentes* spécialisées : la *gens* fictive ou réelle le plus nettement sacerdotale; l'une des plus anciennes et des plus illustres *gentes* patriciennes qui en outre porte le nom de Mars dans son praenomen spécial et dans un de ses cognomina habituels; enfin une *gens* plébéienne typique, tardivement grandie. Il est inutile de souligner combien ce tableau est parallèle, sur un autre plan, au système qui énumère après le

1. *Épître aux Pisons*, 292.

rex le *flamen dialis*, *sacerdos* par excellence, puis le *flamen* du dieu des *milites* et celui du dieu des *quirites*. On peut certes supposer que cette composition est un effet du hasard. Mais alors, que de difficultés!

On admet sans peine que les *gentes* romaines ont dû briguer à l'envi le brevet d'ancienneté que constituait le rattachement à Numa; que le résultat de ces compétitions a dû être variable au cours des siècles, suivant la fortune croissante ou décroissante de telle ou telle *gens*, car les Calpurnii, à la fin de la République, nous donnent la preuve qu'il n'était pas difficile de s'y introduire. Mais justement il est singulier qu'une filiation si désirable ne contienne que quatre branches. Non moins singulier que des places en nombre si limité soient occupées, sauf celle des Mamercii, par des *gentes* de petite ou minime importance : si les Pomponii, en effet, ont pu s'y loger et s'y maintenir par une sorte de privilège onomastique qui assurait la vraisemblance de l'ensemble, que dire de ces Pinarii, famille éteinte, qui même ont si peu de lustre et de vitalité qu'on peut avec vraisemblance douter de leur existence comme *gens*? Et comment les Calpurnii ont-ils pu, eux plébéiens, eux candidats de la dernière heure, s'installer aux côtés des très nobles Aemilii, alors que tant de *gentes* patriciennes auraient pu se mettre sur les rangs? Bref, quel principe limite à quatre le nombre des élus? Quel principe protège le souvenir ou la fiction des Pinarii en même temps qu'il autorise l'intrusion des Calpurnii? Quel principe retient les autres grandes familles patriciennes à l'écart d'un groupe où figurent les Aemilii?

Tout se comprend, sans la moindre réserve, si une tradition antique attachait à Numa par ses quatre fils, outre une descendance proprement royale, trois familles et trois seulement, correspondant aux trois états sociaux primitifs, prêtres, guerriers, « hommes du commun » : tradition toute semblable à celle que nous avons vue attachée, dans l'Iran et dans l'Inde, à divers rois ou législateurs fabuleux. Le cadre était limité et ne pouvait se dilater sans se détruire. Quelle que fût l'ambition des *gentes* patriciennes émules des Aemilii, elles ne pouvaient s'y introduire qu'à la place précise des Aemilii, en les éliminant, ce qui paraît avoir été impossible puisqu'ils sont restés en pleine force du début de l'histoire romaine jusqu'à la fin du premier siècle après J.-C. Au contraire, quelle que fût leur ténuité et l'incertitude de leur existence, les Pinarii, prêtres, étaient irremplaçables. Enfin les Calpurnii ont occupé une place qui, de toutes façons, était réservée aux plébéiens; s'ils ont eu à éliminer des prédécesseurs ou des compétiteurs, ce n'a pu être que d'autres familles plébéiennes; et leur usurpation aura d'autant moins offusqué la *gens* Aemilia qu'elle avait besoin au contraire, pour que sa propre prétention fût plausible, de s'encadrer de *sacerdotes* et de *quirites*. Si la foire d'empoigne généalogique des Romains a été contenue par ce cadre traditionnel, à la fois strict et orienté, le tableau enregistré par Plutarque est naturel : les hasards de l'histoire n'ont contribué à le remplir qu'en se conformant de siècle en siècle au plan de la légende. On voit combien il est impor-

tant, devant des traditions de ce genre, de n'en pas dissocier les éléments, et de ne pas croire qu'on a tout expliqué quand on a rendu compte isolément des principaux détails. Il reste toujours à expliquer l'harmonie de l'ensemble, et c'est là, en général, que se tiennent comme en réserve les plus véritables, les plus fécondes difficultés.

*
* *

V. Fonctions sociales et frères chez les Germains et chez les Celtes.

M. Christensen [1] paraît avoir eu l'idée qu'une partie des légendes, si fréquentes chez les Indo-Européens, où l'on voit à un roi ancêtre succéder ses deux, trois ou quatre fils fondateurs de « races », pouvaient être des « légendes sociales », c'est-à-dire des légendes en rapport non avec une distribution géographique des peuples, mais avec une classification des fonctions ou des classes sociales, ou du moins combinant les deux valeurs.

Cette idée se vérifie probablement chez les Celtes et chez les Germains, mais la démonstration ne se laisse pas poursuivre jusqu'au bout : dans chacune des légendes auxquelles nous pensons, un des trois frères reste moins bien déterminé que les autres, ou même indéterminé. De plus, ces légendes ne sont connues que par des allusions ou par des récits sommaires et lacunaires. Nous

1. *Trebrödre og Tobrödre-Stammsagn, Danske Studier*, 1916, pp. 45 et suiv.

ne les citons que pour montrer la difficulté de la recherche sur les domaines « nordiques » anciens qui n'ont pas eu, comme les Scythes, la chance d'intéresser un Hérodote.

D'après d'antiques poèmes, Tacite[1] dit que Mannus, fils de Tuisto, fils de la Terre, eut lui-même trois fils qui devinrent les éponymes des trois parties des peuples germaniques : les *Ingaevones* « les plus voisins de l'Océan », les *Herminones* qui sont « medii », les *Istaevones* (ou *Istraeones?*) qui comprennent tous les autres. Quoi qu'il faille penser de cette distribution géographique, il est probable qu'elle se double d'une classification fonctionnelle : M. Jan de Vries a, en effet, montré[2] que deux des noms des éponymes supposés par les noms des descendants, * *Inguwaz* et * *Ermenaz*, coïncident l'un avec le second nom du scandinave Freyr (*Yngvi*), l'autre avec un des surnoms d'O*dh*inn (*Jörmunr*), c'est-à-dire désignent deux des membres de la triade fonctionnelle d'Upsal, le Magicien tout-puissant et le Fécondant; le dernier nom, dont la forme est incertaine (* *Istuwaz?* * *Istraz?*), s'interprète moins directement et l'on n'a pas encore le moyen de prouver qu'il correspond à *Th*ôrr.

Chez les Celtes, qui pensent si volontiers par trois, M. Vendryes a récemment collectionné, sous le titre *L'unité en trois personnes chez les Celtes*[3], un grand nombre de personnages triples ou groupés par trois, divins ou humains, dont la

1. *Germanie*, 2.
2. *Altgermanische Religionsgeschichte*, I, 1935, pp. 212-216.
3. *Comptes Rendus de l'Ac. des Inscr.*, 1935, pp. 324 et suiv.

formule de composition est d'ailleurs variable et qui n'appellent pas tous la même explication. Parmi celles de ces triades qui ne sont pas de simples triplements intensifs mais de vraies trinités classificatoires, deux groupes de trois frères sont peut-être à interpréter par la division des « fonctions » sociales.

Quand les derniers conquérants arrivèrent en Irlande, l'île était, on l'a vu, aux mains des Tua*tha* Dê Danann; ils avaient alors pour rois trois frères, fils de Cearmad Milbheol et petits-fils du dieu druide Dagda, qui se cédaient le trône à tour de rôle, la transmission de pouvoir ayant lieu sur « le Tertre des Rois [1] », mais qu'on voit aussi délibérer en commun et tuer en commun, pour leur malheur, le chef des nouveaux arrivants [2]. Or ces trois rois associés, dont chacun a pour femme une personnification de l'Irlande, s'appellent : *Eathur* fils du Coudrier (*mac Cuill*), *Teathur* fils de la Charrue (*mac Ceacht*), *Ceathur* fils du Soleil (*mac Grêine*); ces expressions remarquables n'attribuent pas, bien entendu, des « pères » à ces personnages qui, étant frères, n'en ont qu'un, Cearmad; elles indiquent l'objet de culte (G. Keating) ou de prédilection de chacun, et du même coup révèlent son essence : le Soleil et la Charrue en caractérisent immédiatement deux, l'un comme céleste et lumineux, l'autre comme agraire (cf.

1. *Ros na Rîg* : *Rev. Celt.*, XI, 1923, p. 406.
2. D'Arbois de Jubainville, *Le cycle mythologique irlandais*, 1884, pp. 234 et suiv.; A. B. Cook, *The european sky-god* dans *Folk Lore*, XVII, 1906, p. 165, d'après l'*Histoire d'Irlande* de G.Keating.

« *Dium* » et *Quirinus* aux deux bouts de la triade romaine); malheureusement le Coudrier [1] est chargé de tant de sens, a des « valences » si nombreuses (magie, pouvoir, etc.), qu'il caractérise mal celui qui est dit son « fils »; il peut s'agir néanmoins, comme on l'attend si la classification est bien fonctionnelle, du guerrier, car la baguette de coudrier (*crom chuill*) joue un rôle important dans les épreuves initiatiques de ces guerriers types que sont les Fiana, les compagnons du héros Finn — dont le bouclier, d'ailleurs, est en bois de coudrier [2].

Le second groupe est celui des trois *Folhad*, trois jumeaux petits-fils d'un roi de l'île de Bretagne, que leurs trois noms, terminés par *-dia*, qualifient de « dieux ». Ils sont hommes pourtant, et ne règnent pas, mais ils semblent bien se distinguer selon les trois fonctions qui nous intéressent ici et, de plus, leur histoire associe à cette répartition fonctionnelle une curieuse répartition des moments du temps selon les degrés de luminosité (tombée de la nuit, minuit, matin) qui fait penser — avec un ordre différent — aux trois *guna* (clarté du jour, lumière crépusculaire, ténèbres) que la pensée indienne a mis très tôt en parallèle avec le système des castes [3].

Voici ce que le traité de « la Convenance des Noms » enseigne sur eux, malheureusement non

1. Dont le nom est le même à Rome, *corulus*, chez les Germains, allemand *Hasel*, et chez les Irlandais, *coll*: **kosolo-*.
2. Standish O'Grady, *Silva Gadelica*, 1892, I, p. 92; II, p. 100; cf. A. B. Cook, *loc. cit.*
3. V. ci-dessus, p. 64.

sans verbiage[1] : « Ils s'appelaient « Dieu Unique », « Dieu Fort », « Dieu Beau » (*Oendia*, *Trêndia*, *Caendia*); le premier était dit aussi « l'Homme des Richesses » (*inl-Airgthech*, de *airgel* « argent »[2]), le second « l'Homme des Chars de guerre » (*in Cairpthech*) et le troisième, *Folhad Canainne* (sens?); leur mère les enfanta en une seule fois : *Oendia* à la tombée de la nuit, et son nom lui fut donné parce que, grâce à sa bonne chance, il n'avait pas de roi (au-dessus de lui?); *Trêndia* à la mi-nuit, et son nom lui fut donné à cause de la force de la chance avec les dieux à ce moment (*sic*); *Caendia* le matin, et son nom lui fut donné à cause du charme et de la beauté de la lumière rouge (?) du matin... Fothad *Cainidae* (variante plus intelligible de *Canainne*) signifie que les dieux (*dée*) étaient beaux (*cain*) quand il naquit; *Folhad Airgthech* « F. des Richesses » fut ainsi appelé parce que c'est la richesse qui lui était le plus chère, de là son bracelet de champion et ses deux anneaux et son collier d'or et son chien et son cheval; *Folhad Cairpthech* « F. des Chars de guerre » fut ainsi appelé parce que chevaux et chars étaient la part qu'il donnait (à ses fils?) et il était aussi *Folhad Dolus* « F. d'Obscurité », parce qu'il circulait dans les nuits ténébreuses ».

Les commentaires sur la première série de noms (*Oendia*, etc.) sont évidemment, comme il arrive

1. *Côir Anmann*, § 220, dans Stokes, *Irische Texte*, III, 2, 1897, pp. 376 et suiv.

2. Stokes traduit ici « herdsman », « berger », songeant sans doute au substantif *airge* « bergerie, troupeau », mais un peu plus bas il rend bien : « The Moneyed », « celui qui a de l'argent ».

souvent dans ce petit traité, le fait d'un exégète qui ne sait plus les vraies justifications et qui parle pour ne rien dire; les explications d'Airgthech et de Cairpthech n'ajoutent rien aux sens propres de ces noms, mais ceux-ci, du moins, sont nets. Il ressort de l'ensemble du texte que le premier des trois jumeaux, né le soir, est défini par ses richesses et son goût des richesses; que le second, né à minuit, amateur des nuits sombres, est un homme « fort » défini par son goût des chevaux et des chars [1]; que le troisième enfin, né le matin, n'est défini que par sa beauté, qui paraît « diale », solidaire du rayonnement du jour en opposition aux ténèbres immédiatement précédentes. C'est peut-être le dernier et confus débris de réflexions druidiques sur l'essence des fonctions sociales, leur origine et leurs rapports avec d'autres classements d'entités (divisions du jour, qualités physiques) [2].

1. Cf., en Germanie, les guerriers-types que décrit Tacite, le *feralis exercitus* des *Harii*, qui ne sont pas seulement les hommes les plus forts mais qui choisissent pour leurs attaques les nuits les plus sombres : *Germanie*, 43; cf. *Mythes et Dieux des Germains*, p. 80.

2. Ajoutons, pour épuiser ce qu'on sait de ces personnages mais non pour les éclairer, que, suivant un quatrain publié et traduit par Stokes (*op. cit.*, p. 421), « F. des Chars de Guerre » mourut de la main de « F. des Richesses », et qu'un autre quatrain publié et traduit par Standish O'Grady (*Silva Gadelica*, 1892, II, pp. 483 et 531), fait allusion à une mésaventure inconnue par ailleurs : « F. des Richesses » serait tombé endormi pour neuf mois à la voix de la poule de Bairche (?).

CHAPITRE VII

Les talismans de la maison du roi.

I. Les talismans des Scythes et des Iraniens.

La légende scythique des fils de Targitaos a pour centre un thème important : celui des objets d'or brûlant tombés du ciel qui sont à la fois, analytiquement, les symboles des trois fonctions sociales juxtaposées et, synthétiquement, le talisman de la royauté unitaire. La charrue avec le joug, la hache, la coupe, en effet ne tombent pas en ordre dispersé, mais ensemble. Ils ne se laissent pas davantage dissocier lors des tentatives que font successivement les trois frères pour s'en emparer, bien que ces trois frères et leurs descendants représentent sans doute, eux aussi, les divers états sociaux : c'est au dernier que tous les symboles, du plus noble aux plus humbles, font reddition et ce signe est suffisamment clair pour que ses frères lui abandonnent τὴν βασιληίην πᾶσαν, la royauté totale.

Le mécanisme sera complètement décrit si l'on tient compte du chapitre d'Hérodote qui suit l'exposé de la légende d'acquisition (IV, 7) : les quatre objets ne sont pas purement mythiques; les rois des Scythes les conservent après un inter-

valle qu'ils estiment eux-mêmes à dix siècles; et ils les font chaque année circuler de royaume en royaume, tâchant de se les rendre propices par de grands sacrifices; si celui qui a l'or sacré s'endort en plein air pendant la fête, les Scythes pensent qu'il mourra dans l'année et, par compensation, ils lui donnent toutes les terres dont il peut faire le tour à cheval en un jour.

Le dernier trait est obscur, car la phrase d'Hérodote ne permet pas de préciser quel est « celui qui a l'or sacré »; il semble, d'après les mots précédents, que ce soit le roi local chez qui l'or, au cours de son voyage circulaire, fait station; mais on comprend mal que ce roi ait besoin de recevoir comme compensation à sa mort prochaine un territoire qui, fort étendu pour un simple particulier, ne devait pas accroître sensiblement un domaine royal. Il est possible qu'Hérodote rapporte ici, sans le comprendre parfaitement, un rite de substitution : on connaît maint exemple, dans l'ancien monde et chez les peuples dits primitifs, de ces victimes désignées à qui, pendant un an, le roi ou la société font mener un train de vie royal, et qui sont immolées à l'expiration de ce délai, en qualité de roi, pour délivrer la société ou le vrai roi des souillures de l'année. Mais quel que soit le sens de ce détail, le récit d'Hérodote met du moins hors de doute la promenade annuelle des talismans à travers le monde scythique, les honneurs qui leur étaient rendus, et par conséquent le service permanent qu'ils assuraient.

Dans l'ensemble du domaine indo-iranien, on ne rencontre pas un équivalent aussi net, aussi

clairement articulé, de ces symboles-talismans installés à la fois dans le mythe et dans le rite, dans la préhistoire et dans l'usage actuel. Il y en a cependant des traces, aussi bien dans l'Inde que dans l'Iran proprement dit. Il suffira de citer ici le cas où le mécanisme est le moins incomplet.

On se rappelle [1] que Hôshang, un des « premiers rois » de l'Iran, passe pour avoir, lui et son frère Vêgherd, distingué les trois fonctions de la vie sociale, qu'Al-Bîrûnî nomme de noms tantôt arabes, tantôt iraniens : Hôshang établit deux fonctions, le Pouvoir royal et le Secrétariat (*ad-dahûfa*dh*iyya* et *al-kitâba*), Vêgherd l'Agriculture (*ad-dahqana*); deux fêtes annuelles commémorent la bonne entente des deux frères et leurs harmonieuses institutions; dans l'une de ces fêtes, le roi quitte son trône, se mêle aux paysans, et chacun peut lui parler librement [2].

Or une autre tradition conservée dans le livre pehlevi *Zâd-Sparam*, XI, 10, situe bien aussi dans le règne de Hôshang la distinction de la société en trois états, ecclésiastique, guerrier, rural, mais cette distinction se fait par un processus tout différent. Pendant le règne de Hôshang, les hommes allaient continuellement de l'une à l'autre de ces provinces fabuleuses du monde que les livres saints du mazdéisme appellent les *Kêshvar*, et leur véhicule était un bœuf non moins fabuleux; il portait sur trois endroits de son dos un feu

1. V. ci-dessus, p. 202.
2. *Chronologie* d'Al-Bîrûnî, trad. Sachau, 1879, pp. 206 et 411; A. Christensen, *Le premier homme...*, I, 1918, pp. 143-144.

admirable qui, une nuit, tomba à la mer; les hommes en recueillirent la substance, la divisèrent en trois et l'établirent dans trois foyers « qui devinrent par eux-mêmes trois Gloires, dont les demeures étaient dans le feu Farnbâ*gh*, dans le feu Gu*sh*nasp et dans le Bûrzin Mihr ». Ces trois feux sont bien connus et ont joué, dans l'empire des Sassanides, un rôle de talismans : le premier, feu de l'état ecclésiastique, était conservé à Kariyân, dans la Perse proprement dite; le second, feu des guerriers, à Gandjâk, en Azerbeidjan; le troisième, feu des agriculteurs, au mont Rêvand, en Khorassan [1]. Un autre livre pehlevi, le *Bunda-hish*n, XVII, 4-9, qui fait sensiblement le même récit mais place la chute du feu sous le règne d'un autre roi, Ta*kh*môruw (que la littérature mazdéenne met avec Hô*sh*ang en relations généalogiques et dynastiques variables mais toujours très proches : fils, successeur, petit-fils), décrit bien le service que rendirent ensuite ces trois feux, quand le successeur de Ta*kh*môruw les eut recueillis et établis dans des sanctuaires : « ...Et pendant le règne de Yim, toutes les choses furent accomplies plus parfaitement à l'aide de ces trois feux » : le premier sauva la Gloire de Yim menacée par le démoniaque Dahâk; le second, installé sur la crinière d'un cheval, aida à détruire les temples des non-mazdéens; le troisième protégea le pays sans qu'il soit précisé comment. Enfin, au temps de Zoroastre, dit le *Bundahi*shn, le

1. A. Christensen, *Le premier homme...*, I, p. 146; *L'empire des Sassanides*, pp. 65 et suiv.

saint roi Vish*t*asp, gagné à la vraie religion, les plaça tous trois dans leurs sièges définitifs.

Ainsi le cycle de Hôs*h*ang présente, dissociés en des variantes que notre information déficiente ne permet pas de joindre, les deux mêmes thèmes qui, associés, constituent l'histoire des fils de Targitaos : institution des états sociaux (Scythes et Iraniens : trois) par un groupe de frères (Scythes : trois; Iraniens : deux); figuration symbolique de ces trois états sociaux par quatre objets brûlants (Scythes) ou par trois feux (Iraniens) tombés du ciel, recueillis sur terre et conservés, utilisés par les rois successifs comme talismans. Le principal désaccord est dans la forme des talismans : la légende scythique en fait des instruments divers, de forme précise, d'ailleurs brûlants; la légende iranienne, simplement trois feux. Il n'est pas possible de déterminer si l'une des deux conceptions est plus archaïque que l'autre; il semble que l'*Avesta* garde la trace d'une légende où Ahura-Mazdâh en personne donnait à Yima (le *Yim* pehlevi) deux instruments d'or symbolisant des activités sociales, mais malheureusement obscurs [1]. D'autre part, les trois feux iraniens rappellent les trois feux sacrificiels indiens, eux aussi constitués à partir du feu unique surnaturel que le roi Purûravas avait amené sur terre du « monde des Gandharva » : une tradition fréquemment reproduite veut que ces trois feux, dont on répète par ailleurs à satiété qu'ils repré-

1. *Vidêvdat*, II, 7 et 18; cf. Vsëvolod Miller, *Osetinskije Etjudy*, III, 1887, p. 127.

sentent exhaustivement les parties de l'univers, aient été formés dans le même temps que les trois Vedas naissaient d'un Veda unique, et aussi les trois castes arya d'une caste unique, ces tripartitions simultanées définissant un des changements d'Ages du monde. Ce serait sortir des bornes de ce travail que de chercher dans l'Inde les traces d'objets comparables à ceux de la légende scythique : on en connaît de plausibles, et dans le rituel et dans la légende, mais il y faut des réflexions qui n'importent pas ici. Il suffit d'avoir constaté que, objets divers ou feux simplement multiples, des talismans venus d'un autre monde garantissent à l'Iran comme à la Scythie la prospérité du roi et du peuple en fonction de la tripartition sociale.

*
* *

II. Les trésors des Tuatha Dê Danann.

La pratique irlandaise a gardé jusqu'aux temps chrétiens, sous le *rî*, la tripartition de la société en corps sacerdotal, noblesse militaire, peuple d'éleveurs [1]; des légendes paraissent associer cette division fonctionnelle à des groupes de trois frères, parfois rois, non pas fondateurs mais représentants [2]; enfin les trois fonctions sont à la fois représentées et assurées par des personnages typiques dans la société des ci-devant dieux, des Tuatha Dê Danann [3].

1. *Drûi, flaith, bô aire* : v. ci-dessus, p. 111.
2. V. ci-dessus, pp. 216 et suiv.
3. V. ci-dessus, pp. 167 et suiv.

L'analogie des faits iraniens et spécialement scythiques garantit l'antiquité d'un épisode plein d'intérêt, rattaché à l'histoire de ces Tua*th*a Dê Danann.

Quand ils abordèrent pour conquérir l'Irlande, ils apportaient avec eux quatre « trésors » qui leur avaient été donnés, disait-on, dans quatre villes lointaines par quatre magiciens. Plusieurs récits épiques mentionnent ou décrivent ces quatre « trésors » et M. V. Hull, qui les a soigneusement étudiés, a montré par des arguments purement philologiques que leur réunion est plus ancienne que les textes par lesquels nous les connaissons[1]. Sans doute l'est-elle encore plus qu'il ne le pense. Voici le début d'un fragment du *Book of Lecan* et du *Book of Ballymote* : « Il y avait quatre villes dans lesquelles les Tua*th*a Dê Danann apprirent science et magie, car science et magie et diablerie étaient à leur service. Les noms de ces villes sont Failias et Findias, Goirias et Murias; de Failias fut apportée la Pierre de Fâl qui est à Tara (capitale du roi suprême d'Irlande) et qui pousse un cri sous chaque roi qui prend la souveraineté de l'Irlande; de Gorias fut apportée l'épée qui appartint à Nuada; de Findias fut apportée la lance de Lug; de Murias fut apporté le chaudron de Dagda. Il y avait quatre sorciers dans ces villes, Fessus à Failias, Esrus à Gorias, Ascias à Findias, Semias à Murias. C'est d'eux que les Tua*th*a Dê Danann apprirent science et savoir. Aucune

1. *The four jewels of the Tuatha Dê Danann, Z. f. cell. Philol.*, XVIII, 1930, pp. 73 et suiv.

bataille n'était soutenue contre la lance de Lug ou contre celui qui l'avait en main. Nul n'échappait à l'épée de Nuada après avoir été blessé par elle et, quand elle avait été tirée de son fourreau guerrier, nul ne résistait à qui l'avait en main. Quant au chaudron de Dagda, jamais assemblée d'hôtes ne s'en éloignait insatisfaite. Pour la Pierre de Fâl, qui est à Tara, elle ne parlait pas, sauf sous un roi d'Irlande. » Les autres textes, par exemple les premiers paragraphes de la *Seconde Bataille de Mag-Tured*[1], s'accordent dans leur commentaire qui est seulement plus riche parfois, on le verra, pour la Pierre de Fâl. L'interprétation de ces « trésors » magiques est immédiate.

Deux d'entre eux, la lance de Lug et l'épée de Nuada, sans qu'il y ait lieu de chercher de nuances entre leurs définitions, sont des armes de guerre, qui assurent immanquablement la victoire.

Le chaudron du dieu Dagda s'inscrit dans la longue série des chaudrons de la fable irlandaise et galloise dont beaucoup sont comme celui-ci des chaudrons soit inépuisables, soit donneurs de nourriture merveilleuse, dont les autres ont des propriétés variables (chaudrons de hiérarchie, servant à chacun la part qui lui revient; chaudrons de résurrection, rendant la vie à ceux qu'on y plonge; chaudrons de science et de sortilèges, etc.), dont le fameux vase d'argent trouvé dans les fondrières danoises de Gundestrup est un bon répondant rituel, et dont le Saint Graal enfin

1. *Rev. Celt.*, XII, 1891, pp. 52 et suiv.

n'est que le dernier en date mais non pas, sous son vêtement chrétien, le moins fidèle aux plus lointaines origines. Comme la coupe de la légende scythique, ce chaudron qui appartient à Dagda, au dieu qui incarne proprement le druidisme, doit figurer l'objet sacré par excellence : peut-être dans les liturgies druidiques que nous ignorons, le chaudron avait-il des rôles précis; mais en outre, chez les Celtes autant que chez les Scythes et chez les Germains, les actes les plus solennels et les plus largement religieux de la société sont les assemblées saisonnières où les individus, hiérarchiquement groupés, trouvent dans la boisson communielle union, force et prestige, écoutent de la bouche des poètes les éloges et les railleries, disent la justice et exercent leur esprit. Comme celles qui ont lieu chez les Nartes Alägatä [1], ces beuveries pleines de magie et de droit, ces excitations collectives et créatrices de valeurs, assurent au maximum la première fonction sociale.

La Pierre de Fâl, dont le nom est obscur, a eu un destin plus mobile, mais, pour l'essentiel, symbolise à coup sûr le sol même de l'Irlande qui est souvent appelée, entre autres périphrases, « la Plaine de Fâl », *Mag Fhâl;* c'est pourquoi elle ne fait entendre sa voix miraculeuse que lorsqu'elle se sent foulée par celui qui est ou sera son maître légitime, par le roi et par nul autre; un texte précise même les grondements plus ou moins forts qu'elle émet suivant qu'elle a sur elle un roi suprême ou le roi d'un des *côiced*, d'un des

1. V. ci-dessus, p. 56.

royaumes particuliers [1]. J. Loth a fortement marqué cette valeur à la fois « tellurique » et « royale » de la Pierre, qui est d'ailleurs celle qu'affirment le plus souvent les vieux Irlandais, et il a rappelé les exemples de « nombrils de la terre », d'*omphaloi*, que l'on connaît dans le monde celtique [2]. Secondairement peut-être, on la trouve qualifiée de « phallus de pierre », *Fâl Ferb Cluiche*, ce qui a permis à J. Baudis d'y voir essentiellement, en quoi il exagérait, une pierre de fécondité [3]. On la voit aussi, par extension, servir à d'autres ordalies que la désignation du roi : un accusé qui monte sur elle devient tout blanc s'il est innocent, dit le tardif *Acallam na Senôrach*, et dans le cas contraire il se forme sur lui une tache noire; si la femme qui y pose le pied est irrémédiablement stérile, la pierre suinte du sang; si la femme est appelée à la maternité, du lait [4]. Tous ces développements s'expliquent aisément et n'obscurcissent pas le point de départ : la voix de la Pierre de Fâl, avec ou sans harmonique de fécondité, c'est la voix de la terre qui discerne son roi.

1. *Acallam na Senôrach*, fin : *Silva Gadelica*, 1892, I, p. 233; II, p. 264.

2. *Lia Fâil, pierre d'intronisation ou d'épreuve des rois d'Irlande à Tara, omphalos ou phallus?*, *Rev. des Et. Anc.*, XIX, 1917, pp. 33; cf. *ibid.*, XVII, 1915, pp. 193 et suiv., *L'omphalos, chez les Celtes;* et la note de W. Deonna sur un omphalos savoyard, *ibid.*, XXVIII, 1926, p. 181, avec une riche bibliographie; cf. Vendryes, *Rev. celt.*, XLIV, 1927, p. 257, et XLVII, 1930, pp. 206 et suiv.

3. *On the antiquity of the kingship of Tara, Eriu*, VIII, 1916, pp. 101 et suiv.

4. *Silva Gadelica, loc. cit.*

Ainsi les quatre trésors des Tua*th*a Dê Danann sont : la Lance et l'Épée, armes de guerre; le Chaudron, ustensile magique; la Pierre enfin par laquelle s'exprime le sol du royaume. Autant que les quatre objets tombés du ciel sous les fils de Targitaos, ils symbolisent les trois états sociaux. Les deux principales différences sont les suivantes.

D'abord la fonction de fécondité, sous la Magie et sous la Force guerrière, reste ici dans l'ombre, alors que la Charrue et le Joug la manifestent avec redondance chez les Scythes; si la terre est présente par la Pierre de Fâl, ce n'est pas comme donneuse de fruits mais comme faiseuse de rois; cette anomalie s'explique sans doute par la remarque, faite dans un précédent chapitre [1], que les Tua*th*a Dê Danann ne patronnent directement, avec la Royauté, que la Magie et la Force guerrière et qu'ils assurent la Fécondité indirectement, par un ordre arbitraire, par le service imposé à un Fomôre vaincu : il est donc naturel que le dernier des trésors des Tua*th*a Dê Danann ne retienne que les fonctions nobles de la classe rurale et de la terre elle-même considérées comme substrat et soutien du pouvoir royal plutôt que comme productrices.

La seconde différence se justifie suffisamment par l'intervalle des lieux et sans doute des mœurs : la légende scythique groupe étroitement les quatre objets, négligeant en quelque sorte la valeur propre de chacun dès qu'elle l'a présenté, pour en faire collectivement *le* talisman qui révèle le

1. V. ci-dessus, pp. 167 et suiv.

roi légitime. Au contraire, la tradition irlandaise n'attribue à la Lance et à l'Épée que des vertus guerrières, au Chaudron qu'une vertu magique, sans référence à la royauté; seule la Pierre de Fâl joue le rôle de révélatrice de roi, puisque quiconque, en montant sur elle, ne la fait pas parler ne peut être élevé au trône par l'élection.

Parallèlement, seule des quatre trésors, la Pierre de Fâl a gardé, d'âge en âge, une valeur actuelle : elle a continué de remplir son office jusqu'au moment où Cûchulainn l'a coupée d'un coup d'épée, ou jusqu'au moment où « son cœur a bondi hors d'elle depuis Tara jusqu'à Tailtiu en Ulster », ou encore jusqu'à ce que la naissance du Christ eût brisé le pouvoir des idoles [1]. Au contraire, le chaudron de Dagda, la lance de Lug et l'épée de Nuada ne semblent pas avoir survécu à l'hégémonie mythique des Tua*th*a Dê Danann; pourtant, quand on se reporte à la définition de ces trois merveilles, du moins à celle des deux armes [2], il semble qu'elles n'étaient pas liées constitutionnellement à ces premiers possesseurs. Peut-être y a-t-il eu un temps où le roi d'Irlande non seulement montait sur la Pierre dé Fâl ou sur une pierre de même sens, mais prenait aussi possession des autres trésors divins.

Les considérations qui précèdent s'adressent aux historiens du Graal : dès 1888, A. Nutt avait rapproché des trésors des Tua*th*a Dê Danann les talismans qu'on voit figurer à la procession du

1. D'après le *Livre des Conquêtes*, v. J. Loth, *Rev. des Ét. Anc.*, XIX, 1917, p. 33.
2. V. ci-dessus, p. 227.

Graal, dans Chrestien de Troyes et dans ses continuateurs notamment : une épée brisée, une lance sanglante, un vase; à propos de la Pierre de Fâl, il avait rappelé que, dans Wolfram von Eschenbach, le Graal n'est pas un vase mais une pierre. Plus récemment M. C. L. Brown a repris ce rapprochement avec une grande richesse d'argumentation [1]; enfin, s'ils ne s'accordent pas en tous points avec M. Brown, MM. Roger Sherman Loomis et Jean Stirling Lindsay, qui ont tant fait pour rendre plus que probable l'origine celtique des légendes du Graal, en retiennent l'essentiel [2]. Maintenant que, par delà les trésors des Tua*th*a Dê Danann, les objets merveilleux du « roi du Graal », le vase et les armes associés rejoignent les talismans des anciens Scythes et se rattachent comme eux à une magie et à un symbolisme indo-européens de la royauté, de la hiérarchie sociale et de la prospérité, on comprendra mieux la longue résonance de ces motifs jusqu'en plein Moyen Age. Il y aura lieu de reprendre pour elle-même cette passionnante question.

On doit enfin se demander si ces traditions préhistoriques n'ont pas, à un tout autre niveau de la littérature, contribué à la formation d'un type de conte bien connu, celui des « Dons Magiques ». Après en avoir fait une étude aussi com-

1. *The Grail and the english « Sir Perceval »*, 1925, réimpression de six articles parus de 1919 à 1924.

2. Du premier : *Celtic myth and Arthurian romance*, New-York, 1927, pp. 237 et suiv.; des deux en collaboration : *The magic horn and cup in celtic and Grail tradition*, dans les *Romanische Forschungen*, XLV, 1931, pp. 66 et suiv.

plète que possible, un des maîtres de la nouvelle école folklorique, Anti Aarne, avait conclu à l'origine européenne de ce conte, qui se serait ensuite étendu sur une partie de l'Asie[1]; Kaarle Krohn, penchant vers l'hypothèse contraire, admet une origine indienne[2]; ce qui est certain, c'est que l'aire d'extension du conte déborde peu le domaine couvert par les langues indo-européennes : c'est donc là, dans quelque société particulière, qu'il s'est constitué. Or, dans la forme qui paraît avoir donné naissance aux autres, et qui présente une succession de trois « dons magiques » faits au héros par un personnage surnaturel, deux des trois objets sont régulièrement, en Europe comme en Asie : 1° un objet qui donne magiquement à manger (un vase, chaudron ou pot en Asie, une nappe ou un objet analogue en Europe); 2° soit un bâton qui rosse, soit une hache ou une épée qui tue voleurs et ennemis. Le troisième objet est plus instable : c'est souvent (principalement en Europe) un animal qui, en guise de crottin, fait de l'or, mais on rencontre aussi une écuelle qui fournit de l'or à volonté ou une boîte qui se remplit de vêtements précieux, ou un melon qui contient des bijoux. Vase inépuisable, arme invincible, talisman (notamment animal) donneur de richesse : ce sont trois bonnes figures des trois « fonctions sociales » ou du moins de leurs principes, et sans doute ces vieilles catégories qui enca-

1. *Die Zaubergaben, eine vergleichende Märchenuntersuchung, Journ. de la Soc. Finno-Ougrienne,* XXVII, *Helsinki,* 1911.
2. *Folklore Fellows Communications,* XXXIV, 96, 1931, pp. 48 et suiv.

draient déjà la pensée des Indo-Européens ont-elles présidé à la formation du conte, en quelque province qu'elle ait eu lieu.

Le récit montre le héros successivement dépossédé par un voleur du talisman nourricier et du talisman de richesse, mais les regagnant ensuite grâce à l'objet frappeur : n'y aurait-il pas, sous ce scénario, une théorie hérétique, une conception populaire de la hiérarchie des valeurs, mettant la Force combattante à sa place historiquement exacte, à la fois au-dessus de la Richesse volontiers vantarde et de la Foi naturellement naïve, au-dessus de l'Or qui comble mais qui appelle l'envie et du Sacré qui vivifie mais qui est sans défense?

*
* *

III. Ancilia et Salii.

Rome a aussi ses talismans. Le principal, l'*ancile*, est tombé du ciel sous Numa, ce roi fondateur qui a organisé le triple *flamonium* et qui, par ses fils, a engendré des *gentes* où se reflète la tripartition sociale préhistorique; d'autre part, les prêtres Saliens qui, deux fois l'an, promènent à travers la ville, en même temps que les lances de Mars, l'*ancile*, ou plutôt les *ancilia*, puisque dans la pratique il y en a douze (un vrai et onze faux pour diminuer les chances de vol, dit une tradition), sont *in tutela Jovis Martis Quirini* [1], sous la protection de la vieille triade. Il est donc probable

1. Servius, *Comment. à l'Enéide*, VIII, 663.

que, pour une part, nous recueillons ici un autre des *membra disjecta* de l'ensemble mythico-rituel que les Scythes ont conservé avec le maximum de cohérence.

Pour une part seulement, car et la forme échancrée des boucliers *ancilia*, et le caractère danseur des Saliens ont depuis longtemps orienté la recherche dans un autre sens : vers la mer d'Asie, vers les Egéens, vers cette Crète où le bouclier bilobé a hanté les graveurs autant que la double hache, où la danse des Curètes en armes a bercé les premiers rêves d'un Zeus fort peu indo-européen. Il est pourtant possible que, par un syncrétisme dont le processus historique nous échappe mais qui est bien naturel, les bâtisseurs « nordiques » de Rome, tout en adoptant avec le sacerdoce correspondant des talismans « méditerranéens », les aient insérés dans leur représentation tripartite de la vie sociale, les aient substitués à ces talismans symboliques dont l'Irlande et la Scythie nous ont montré l'image fidèle.

La formule *in tutela Jovis Martis Quirini* appliquée aux Saliens suffirait à prouver ce syncrétisme. Mais M. Geiger[2] en a contesté l'importance : ce critique estime que Jupiter a dû être poussé sous le stylet de Servius par sa parenté avec les dieux guerriers Mars et Quirinus, par la « conception guerrière du dieu du ciel ». Cette explication est en elle-même improbable : la formule *Jupiter, Mars, Quirinus* est archaïque, elle existe en dehors de ce cas particulier ; il serait donc

1. Pauly-Wissowa, s. v. *Salii*, 1914.

étrange qu'elle se fût ici recomposée par hasard, sans égard à ses autres emplois, sous l'influence d'une analogie de circonstance sentie entre Jupiter et Mars. Maintenant que nous savons que, partout ailleurs, cette formule associe dans une unité plus vaste trois éléments non pas analogues mais hétérogènes et complémentaires, nous sommes au contraire portés à penser que, cette fois encore, Jupiter, et aussi Quirinus, y sont fondamentalement différents de Mars et que leur réunion en triade, cette fois encore, signifie l'intérêt solidaire que prenaient jadis au rituel les trois classes fonctionnelles de la société. Mais il est facile de vérifier directement que Jupiter, Mars et Quirinus ne sont pas réunis ici par le caprice de Servius.

Considérons d'abord les dieux propriétaires des talismans. Mars et Quirinus se partagent ouvertement ce privilège : dans le discours plein d'antiquités par lequel Camille adjure les Romains, après le passage des Gaulois, de reconstruire la ville sur son premier emplacement, il prend à témoin les dieux des talismans nationaux : « Que dirai-je de vos *ancilia*, Mars Gradivus, et toi, Quirinus Pater[1] »? Tout ce qu'on peut concéder à l'opinion contraire c'est que le rôle de Quirinus est secondaire et que, dans le langage courant et rapide, les *ancilia* sont plutôt attribués à Mars; ils n'en sont pas moins, juridiquement, le bien commun du second et du troisième dieux de la triade. Quant à Jupiter, il est ici plus et mieux

1. Tite Live, V, 52.

que copropriétaire, il est donateur. La légende d'origine ne fait intervenir ni Mars ni Quirinus, c'est Jupiter qui promet à Numa de lui donner « un gage certain d'empire », *imperii pignora certa dabo*[1]; et c'est lui, en effet, qui, le lendemain à midi, après un triple coup de tonnerre dans un ciel serein, fait tomber devant le roi et devant le peuple assemblé le bouclier miraculeux. La triade est au complet : par une distribution des rôles conforme à la hiérarchie des dieux, Mars, assisté de Quirinus, administre à travers l'histoire le bienfait initial de Jupiter.

Considérons maintenant les lieux où reposent normalement les talismans. La présence souveraine du premier dieu apparaît nettement. Bien qu'appartenant à Mars et à Quirinus, les *ancilia* comme les *hastae Martis* sont gardés non dans un des grands temples de Mars ou de Quirinus, non dans les *curiae* des Saliens de Mars ou de Quirinus sur le Palatin ou sur le Quirinal, mais *in regia*, dans une chapelle de Mars incorporée à la « maison du roi », c'est-à-dire chez celui des Romains qui, avec le *flamen dialis*, est le plus engagé dans la « zone » cosmique et sociale de Jupiter et généralement des dieux souverains. Deux fois par an, les Saliens viennent prendre le précieux dépôt pour le promener solennellement à travers leurs *mansiones*, mais ils le rapportent ensuite à son conservatoire. (Ce séjour habituel des *ancilia* dans la *regia* prouve aussi que, primitivement, comme les objets d'or de la légende scythique, ils inté-

1. Ovide, *Fastes*, III, 346.

ressaient au premier chef la royauté. Et l'existence de la chapelle de Mars dans la *regia* témoigne peut-être d'une affinité particulière entre les deux premiers dieux de la triade.)

Considérons enfin les dieux que Rome mobilise lorsque les talismans de la *regia*, *ancilia* et *hastae Martis*, bougent tous seuls et font du bruit. C'est là le présage d'un événement grave, un signe que les pontifes et les collectionneurs ne manquent pas de noter et que Jules César, hôte de la *regia* en sa qualité de grand pontife, a eu le tort de négliger la nuit qui précéda les ides de Mars. Aussi les Romains engagent-ils une procédure sacrée que nous connaissons par un vieux sénatus-consulte qu'Aulu-Gelle a copié à cause d'un détail de vocabulaire (IV, 6) : le grand pontife informe le sénat qui charge un des consuls 1° de sacrifier à Jupiter et à Mars avec des victimes majeures, *hostiis majoribus*; 2° pour les autres dieux, d'apaiser ceux qu'il estimera devoir être apaisés ; 3° si des victimes supplémentaires, *hostiæ succidaneæ*, sont nécessaires, d'ajouter à la liste des dieux Robigus. Ainsi les trois seuls dieux nommés, ceux qui, comme une avant-garde et une arrière-garde, encadrent l'ensemble des opérations, ce sont Jupiter et Mars d'une part, Robigus d'autre part : on a vu plus haut[1] ce qu'est Robigus, dieu de la rouille des blés, dieu agraire, dont le culte est un des services du flamine de Quirinus. Il s'agit donc encore de la grande triade, avec une variante insignifiante, et cette fois avec la césure archaïque

1. Pp. 92 et suiv.

qui détachait la troisième fonction des deux premières étroitement associées [1].

C'est à la lumière de ces solidarités qu'il faut apprécier l'expression *in tutela Jovis Martis Quirini* : elle s'en trouve justifiée. Certes, il n'existe que deux collèges de Saliens, les *Palatini* relevant de Mars, les *Collini* relevant de Quirinus (les derniers, à en juger par les légendes d'institution, étant inférieurs — « postérieurs », dit « l'histoire » — aux premiers); certes, il n'y a pas de Saliens relevant de Jupiter; mais cela n'infirme pas la formule trinitaire de Servius, la tutelle triple et complète qui couvre les Saliens : on retrouve simplement ici, à propos des prêtres, la situation qui vient d'être analysée à propos des armes elles-mêmes (appartenant à Mars et à Quirinus, elles ont été données par Jupiter) et à propos de leur lieu de dépôt (promenées les jours de fête dans les *mansiones* des Saliens de Mars et de Quirinus, elles sont gardées en temps ordinaire *in regia*). La tutelle de Jupiter, générale, continue, profonde, est hétérogène aux tutelles plus voyantes mais distributives des deux autres dieux; elle est pourtant réelle, nécessaire.

Ainsi les principaux talismans de Rome sont bien conçus et utilisés en rapport avec la division tripartite de la société : vestige du mécanisme indo-européen qui vient d'être étudié. Mais, comme nous le disions dès l'abord, le type du sacerdoce et plus encore la nature et la forme de l'*ancile* sont méditerranéens et non indo-européens. Chez

1. V. ci-dessus, p. 163.

les Scythes, chez les Celtes, les talismans multiples sont en même temps des symboles transparents des trois fonctions. A Rome, si l'*ancile* et les *hastæ Martis* peuvent passer à la rigueur pour symboliser la fonction guerrière, les deux autres fonctions restent sans figures. En a-t-il toujours été ainsi? Non peut-être : le *lituus* de Romulus, ce bâton sacré du roi augure, était justement conservé, non certes dans la *regia* avec le bouclier et avec les lances, mais chez les prêtres usagers de ces armes, dans la *curia* des Saliens Palatins. Ce rapprochement de l'*ancile* « pignora imperii » et du *lituus* qui promet à Rome « une vie éternelle [1] » n'est pas fortuit, car Virgile, imaginant cette *regia* avant la lettre qu'est le temple de Picus à Laurente [2], place dans la main gauche de la statue du dieu un *ancile*, dans l'autre le « *lituus* romuléen » (*quirinalis*, ici, ne signifie pas autre chose). On entrevoit ainsi une tradition où, talismans jumeaux, voisinaient tout au moins le *lituus* et l'*ancile*, un instrument sacré typique et une arme archaïque, symboles des deux premières fonctions.

Il n'en est pas moins vrai que, regardées d'un peu loin, les talismans de la *regia*, et les Saliens, et leur culte sont avant tout la chose de Mars. Telle était sûrement l'opinion des Romains du grand siècle. La vieille triade est bien présente, mais l'élément prédominant, en fait sinon en droit, est le second des trois dieux. De plus, ici comme

1. Αἴδιον... τὴν σωτηρίαν, Plutarque, *Camille*, 32.
2. *Enéide*, VII, 170 et suiv.

dans presque tous ses emplois, par un retournement gros de conséquences, Quirinus, dieu des Saliens, n'est senti que comme un doublet de Mars, non moins belliqueux que l'original. L'évolution particulière de la vie de Rome, la forme militaire qu'elle a tôt revêtue et toujours conservée, ont commandé cet équilibre.

*
* *

IV. *Le fabliau d'Attus Navius.*

Rome a peut-être gardé un souvenir plus littéral des trois objets symboliques. On se rappelle que, suivant une tradition où la falsification la plus flagrante se mêle à de l'histoire probable, Tarquin l'Ancien passe pour avoir tenté, sans y réussir, de « changer » les trois tribus romuléennes dont nous savons maintenant la valeur proprement fonctionnelle[1]. En fait, il a dû réussir, puisque, dans l'histoire, les trois tribus portent des noms étrusques qui ne peuvent dater que de cette époque, et puisqu'elles ont perdu leur signification primitive pour se réduire à des divisions topographiques. Mais l'honneur romain était intéressé à ce que Tarquin eût échoué. Et cet échec fut expliqué par une sorte de fabliau glorieux pour Rome et plus directement approprié à son office qu'on ne l'a pensé jusqu'à présent. Avec des variantes sans importance, le récit est le suivant.

Le roi Tarquin voulant « changer » le système

1. Voir ci-dessus, pp. 130 et suiv.

des trois tribus, Attus Navius, qui était alors le plus célèbre des augures romains, affirma qu'on ne pouvait rien entreprendre en cette matière sans s'assurer de l'aveu des oiseaux (selon d'autres, consulté par le roi, il déclara que les oiseaux étaient défavorables au projet). Irrité, et pour bafouer un art si fâcheux, Tarquin lui dit : « Eh bien, devin, fais tes observations (*inaugura*) et dis-moi si la chose à laquelle je pense en ce moment est possible! » Prenant en main ce *liluus* qui lui avait valu par de précédents prodiges sa prestigieuse réputation et qui est, après celui de Romulus, le second *liluus* fameux de la fable romaine [1], Navius interroge le ciel; *augurio acto*, il répond affirmativement. Le roi éclate de rire et, tirant de dessous son manteau un rasoir et une pierre à aiguiser : « Je pensais, dit-il, à te demander de couper cette pierre avec ce rasoir! » Sans perdre contenance, Navius prend l'un et l'autre et, miracle, le rasoir coupe la pierre. Respectueux de ce signe des dieux, Tarquin renonce à son projet, laisse subsister les tribus et donne à Navius confiance et honneurs. Le rasoir et la pierre sont soigneusement ensevelis *in comitio* et un *puteal* installé par-dessus, comme sur un endroit frappé de la foudre [2].

Cette histoire est sans doute plus qu'amusante. Dans la conscience de Cicéron et de Tite Live, elle ne fait que montrer le roi étrusque mis en échec par l'augure Latin. Primitivement, elle de-

1. Cicéron, *De divinatione*, I, 17.
2. Un texte très mutilé de Festus ajoute à ces reliques un figuier, *ficus Navia*.

vait, par son scénario même, *démontrer* figurativement l'excellence de l'organisation sociale qui, au prologue, est menacée et qui, en conclusion, se trouve sauvée. Dès lors on doit prêter attention au *lituus* que possède constitutionnellement l'augure, au rasoir et à la pierre, *novacula* et *cos* (deux vieux mots indo-européens) que le roi lui donne : ces trois objets sont en effet les principaux acteurs de la comédie; deux d'entre eux seront religieusement enfouis par les Romains comme reliques sinon comme talismans, et Cicéron exaltera la toujours jeune puissance du troisième[1]. Et l'ordre d'intervention des objets n'est pas moins intéressant que leur nature : le bâton augural opère le premier, annonçant et commandant le miracle; ensuite opère l'outil tranchant, réalisant le miracle; la pierre enfin, subissant docilement le miracle, se laisse couper par l'objet que son office ordinaire est d'aiguiser. Si l'instrument sacré, l'instrument tranchant et la pierre-outil symbolisent le prêtre, le guerrier et le peuple des travailleurs, le sens est clair : le miracle de Navius établit d'abord la primauté de la « fonction prêtre »; il établit ensuite que, sous le couvert et la garantie de cette primauté une fois reconnue, le guerrier à son tour a tous les droits sur le tiers état qui est d'ailleurs destiné à le servir. On comprend que Tarquin — à en croire les Romains — ait renoncé à altérer un mécanisme si bien monté, et à tout prendre si avantageux, et que, se con-

1. *Quid? Lituus iste vester, quod clarissimum est insigne auguratus, unde vobis est traditus?..., loc. cit.*

tentant de renforcer la « fonction guerrier », il ait multiplié non le nombre des tribus mais celui des centuries de cavaliers : l'apologue démontrait aussi directement et aussi pertinemment son propos que plus tard celui des Membres et de l'Estomac, par lequel Menenius Agrippa fit cesser la bouderie de la plèbe.

Il est donc probable que les trois objets de l'anecdote de Navius et de Tarquin sont en rapports symboliques avec les trois fonctions sociales. Que l'instrument tranchant soit un rasoir et non un glaive comme en Irlande; que solidairement la pierre soit coupée en deux par ce rasoir (à vrai dire royal) et non, comme la noble dalle de Fâl, par l'épée d'un héros, c'est la suite de cette transformation en « farce » que les quirites ont fait subir à la plupart de leurs mythes et à laquelle le grave Numa lui-même a dû se prêter, marchandant contre Jupiter et « roulant » son partenaire, remplaçant dans les sacrifices une tête d'homme par une tête d'oignon. La substitution du rasoir et de sa pierre à aiguiser à des symboles plus relevés et plus adéquats aura été d'autant plus facile que la signification de la scène n'a pu que s'oblitérer dès que les tribus eurent perdu toute valeur fonctionnelle.

Si cette interprétation est juste, l'anecdote de Navius peut être définie : un conte populaire qui a avorté. Moins heureuse que le récit préhistorique, indien sans doute, qui a donné naissance au conte des trois « Dons Magiques »[1], elle est restée attachée à Tarquin, à Navius, à l'augurat, et n'a

1. V. ci-dessus, pp. 232 et suiv.

pu véhiculer à travers le monde une leçon que Rome même avait tôt cessé de comprendre.

Le plus intéressant pour notre étude est que cette anecdote paraisse conserver le souvenir de la collection des talismans fonctionnels que Rome a dû tenir de sa préhistoire « nordique », et qui, dépossédés dans les rites et dans les mythes par le bouclier bilobé des îles orientales, se seront réfugiés dans le folklore.

Conclusions et questions.

Notre étude aboutit à plusieurs ordres de conclusions.

Les Indo-Européens se représentaient le monde et la société comme formés de trois organes hiérarchisés assurant trois fonctions : administration magique et juridique, force guerrière, fécondité. Pratiquement, sous le roi, le corps social paraît avoir été divisé sur ce modèle en trois classes hiérarchisées, sans qu'on puisse d'ailleurs rien dire quant au degré de rigueur du système. Historiquement, les légendes dérivaient cette tripartition d'un roi, soit fondateur, soit ancêtre, et, dans ce dernier cas, c'étaient ses trois fils qui avaient engendré les trois classes; d'autres légendes, en Occident tout au moins, racontaient comment l'harmonieux équilibre des fonctions sociales s'était établi après un temps de chaos et de guerre, soit par l'entente libre et la fusion de plusieurs « bonnes » races divines ou humaines, soit par l'asservissement d'une « mauvaise » race à la « bonne », la bonne ou l'une des bonnes races ayant assumé les deux premières fonctions, la mauvaise race ou l'autre bonne race ayant assumé la troisième. Symboliquement, les classes et les fonctions étaient représentées chacune par un ou plusieurs objets magiques, venus jadis d'un autre monde, conservés et utilisés comme garants

du bon fonctionnement non seulement des classes considérées isolément, mais de leur ensemble harmonieux, de l'État, du royaume. Religieusement, la première classe assurait par définition l'essentiel des cultes, mais les autres classes avaient peut-être leurs sacrificateurs attitrés, et en tout cas leurs rituels particuliers. Mythologiquement, des dieux spécialisés présidaient aux trois compartiments cosmiques et sociaux et se groupaient comme eux en triades solidaires. Philosophiquement, ces classifications cosmiques, sociales et divines en entraînaient d'autres, beaucoup de provinces conceptuelles étant susceptibles de tripartition.

Les Romains des temps historiques étaient si loin de telles représentations qu'ils en comprenaient imparfaitement les traces les plus certaines. Mais la hiérarchie fossilisée des trois flamines majeurs, la définition encore reconstituable des trois tribus primitives, la légende de la guerre des Sabines et de la fusion des peuples de Romulus, de Lucumo et de Tatius, la tradition sur les fils de Numa et sur les *gentes* spécialisées qui descendent d'eux, les plus vieux talismans de Rome, enfin la triade archaïque Jupiter, Mars, Quirinus et tout ce qui s'y attache de mythologie et de rituel, permettent d'affirmer que, sur le sol romain, ces antiquités ont d'abord fonctionné à plein. Les temps intermédiaires entre la communauté indo-européenne et l'histoire romaine, la phase de vie palafitticole des futurs Romains notamment, avaient bien dû amorcer une évolution, mais c'est seulement dans la période étrus-

que, puis au temps des décemvirs et sous le principat effectif des pontifes que le système a été bouleversé, Rome se donnant alors la figure si originale que les annalistes ont eu le tort de transporter à ses débuts. Ainsi s'explique que, pour Cicéron ou pour Ovide, la liaison soit si précaire entre plusieurs de ces vestiges et rompue entre la plupart, et qu'en tout cas le sentiment de l'ampleur du système se soit perdu.

Quelques autres parties du domaine indo-européen, Inde, Iran, Scythie, Scandinavie, Irlande, n'ont été mises à contribution que pour fournir des éléments de comparaison et de démonstration. Elles devront, bien entendu, être examinées pour elles-mêmes, ou plutôt l'ensemble des données comparatives devra être successivement orienté de manière à porter sur chacune d'elles le même faisceau de lumière qui a été ici concentré sur les faits latins. Des différences instructives apparaîtront, et aussi des constantes, des sortes d' « ornières » de l'évolution.

Nous en savons assez dès maintenant pour définir quelques processus fréquents qui, sans jamais rendre la triade méconnaissable, la chargent, en tête ou en queue, de prolongements importants : elle s'ouvre souvent par la mention de la « fonction roi »; ou bien, ce qui revient au même, la première fonction y obtient deux représentants, l'un pour l'administration juridique, l'autre pour l'administration magique du monde; souvent aussi elle est complétée, en bas, par un élément « artisan »; enfin la situation hétérogène faite par les Celtes à la Production (v. ci-dessus, p. 173) entraîne par-

fois, chez eux, l'éclipse de son représentant, ou son orientation vers la fonction médicale. Ainsi s'expliquent les tétrades et les pentades telles que : Mitra, Varu*n*a, Indra, les Nâsatyâ (Préindiens de Mitanni); brahmane, k*sh*attriya, vaiçya, charpentier (Inde : *Baudhâyana dharmaçâstra*, I, 3, 9); prêtres, guerriers, éleveurs, artisans (Iran mazdéen); Zeus-Oromazdès, Apollon-Mithra, Héraclès-Artagnès, « ma patrie Commagène qui nourrit tout » (inscriptions d'Antiochus de Commagène); Janus, Jupiter, Mars, Quirinus (préambule de la *devotio* romaine, Tite Live, VII, 9); *rex*, *flamen dialis*, *fl. martialis*, *fl. quirinalis*, *pontifex maximus* (*ordo sacerdotum* romain); Mercure souverain magicien, Jupiter roi des dieux, Mars guerrier, Apollon guérisseur, Minerve ouvrière (les cinq grands dieux gaulois de César, *Guerre des Gaules*, VI, 17); etc.

Avant de suspendre cette enquête, ouvrons trois questions, probablement solidaires, que nous livrerons aux historiens de la Grèce et du Proche Orient.

*
* *

Parmi les sociétés indo-européennes que nous avons négligées, il est peu probable que ni les Slaves ni les Baltes fournissent jamais une matière considérable. On regrette au contraire la pénurie d'information où l'on est quant aux Thraces et à leurs parents les Phrygiens dont la vie religieuse a été intense et originale, car ce qu'on sait paraît impliquer la conception tripartite de la société et du monde.

Hérodote, V, 7, dit que l'ensemble des Thraces ne reconnaît que trois dieux, Arès, Dionysos, Artémis; mais qu'en outre les rois ont un culte spécial, celui d'Hermès, dont ils prétendent descendre [1]. Ce cadre, cette triade élargie en tétrade par le fait du roi, rappelle les systèmes qui viennent d'être étudiés. Arès désigne évidemment le dieu de la guerre qui était, dit encore Hérodote, l'occupation la plus noble aux yeux des Thraces. Dionysos, adoré « sur la plus haute montagne [2] » et inspirateur de cultes orgiastiques, est apparemment le dieu de l'administration sacrée du monde, le représentant de ces sacerdoces barbares qui ont fait si grande impression sur les Méditerranéens; Artémis enfin, ou, de son nom indigène, Bendis, ne patronne peut-être pas l'agriculture pour laquelle les Thraces n'ont que mépris [3], encore que les femmes thraces ne manquent jamais de lui offrir de la paille de froment [4]; elle doit en tout cas s'intéresser à d'autres provinces de l'abondance et de la fécondité, car elle est dite chasseresse, à la fois « ouranienne » et « chthonienne », et identique à la lune [5].

Dans l'île de Samothrace, dont les mystères ont instruit les Grecs avant d'inspirer à Servius de doctes sottises, nous savons du moins que la science sacrée classait ainsi les divinités : θεοὺς

1. Il s'agit sans doute de Zalmoxis, car Strabon, VII, 3, 4 et suiv., dit aussi que le roi seul a accès au sanctuaire de Zalmoxis.
2. Hérodote, VII, 111.
3. *Id.*, V, 6.
4. *Id.*, IV, 33.
5. Hésychius, s. v. δίλογχον.

μεγάλους, θεοὺς δυνατούς, θεοὺς χρηστούς, dieux grands, dieux forts, dieux bienfaisants : étiquettes brèves mais correctes des trois fonctions.

Si l'on ne peut rien dire de l'Héraclès, de l'Hermès et de l'Apollon Σπηλαῖται qui, d'après Pausanias, X, 32, 1, sauvèrent les Phrygiens de Thémisonion lors de l'invasion galate; si l'on ne sait comment utiliser le tombeau phrygien[1] où apparaît une Hécate triple surmontée d'un croissant entre le dieu Mên et un autre dieu nu armé de la double hache, en revanche ces enfants perdus de la Phrygie que sont les Arméniens paraissent avoir gardé, en rajeunissant au moins un nom, la triade fonctionnelle.

L'historien Moïse de Khorène, I, 31, attribue au roi fabuleux Tigrane trois fils : *Bab*, *Tiran* et *Vahagn*. Or Vahagn, connu aussi par d'autres textes, n'est autre que le dieu iranien de la Victoire, *V*rth*ragna*, emprunté sous sa forme parthe, adoré comme « donneur de vaillance » et assimilé à Héraclès par les Arméniens païens. Sur Bab et sur Tiran, Moïse ne dit rien, mais le voisinage de Vahagn les situe dans le monde mythique et d'ailleurs nous ne sommes pas absolument démunis de moyens d'interprétation. Le nom de Bab, isolé en Arménie, est celui du Phrygien Βάβυς, frère du Silène ou Satyre Marsyas, comme lui joueur de flûte, qui avec lui défia le cithariste Apollon, mais qu'Apollon gracia, estimant qu'il avait mal joué : ainsi Babys, et Bab par conséquent, doit être le représentant mythique d'anciennes confréries sacerdotales, de musiciens sacrés, peut-être des ancê-

1. *Bull. Corr. Hell.*, XX, p. 64, pl. XVI.

tres de ces corps de *gêl-k'*, proprement « savants » et par suite « incantateurs » (racine **weid-*), par quoi le traducteur arménien de la Bible, au Ve siècle, a rendu le grec ἐπαοιδοί. Quant à Tiran, troisième élément de la triade, il faut sans doute le confondre avec l'autre Tiran, à peine moins fabuleux, frère du grand prêtre Majan et du sauvage Artavazd; Moïse, qui aura fait deux personnages d'un seul, caractérise son « Tiran II » en ces termes (II, 62) : « On ne raconte de lui aucune grande action; il obéit fidèlement aux Romains; il resta en paix, dit-on, s'occupant de chasse et de plaisirs. » Ainsi la triade Bab, Vahagn, Tiran (Moïse ne met Vahagn à la dernière place que parce qu'il veut accrocher à son nom une proposition relative) paraît contenir une sorte de musicien mythique, puis le génie de la victoire militaire, puis un roi vassal, voué à la paix, à la chasse et au plaisir : bons répondants du Dionysos, de l'Arès et de la « reine » Artémis des Thraces, — du Jupiter, du Mars et du *tranquillus* Quirinus des Romains.

*
* *

Quant aux Grecs, laissant de côté leur mythologie, nous nous bornerons à rappeler que les anciens eux-mêmes interprétaient hiérarchiquement et fonctionnellement la division en quatre tribus qui caractérisait les sociétés ioniennes, mais qui, suivant Emil Szanto, serait proprement attique[1]. Ces tribus, les Géléontes (ou Téléontes?),

1. *Die griechischen Phylen*, dans *Sitzb. d. Akad. d. Wiss., ph.-hist. Klasse*, CXLIV, Vienne, 1902, pp. 71 et suiv.

les Hoplètes, les Ergades et les Egicores, issues ou non des quatre fils d'Ion [1], appellent si évidemment une explication de ce genre que Platon, Plutarque, et Strabon la consignent, sans parler des auteurs qui les ont copiés. Suivant le *Timée* [2], les plus anciens Athéniens auraient distingué d'abord la classe des prêtres, τὸ τῶν ἱερέων γένος; puis, sur un même plan, le groupe des artisans et celui des pâtres, des chasseurs et des laboureurs; enfin, tout à fait à part, celui des guerriers, τὸ μάχιμον γένος. Plus précis, Plutarque [3] se fait l'écho d'historiens qui expliquaient les noms mêmes des tribus primitives par le genre de vie des premiers habitants de l'Attique : les Hoplètes auraient mené la vie guerrière (τὸ μάχιμον), les Ergades celle des artisans (τὸ ἐργατικόν); les Géléontes auraient été laboureurs et les Egicores bergers. Strabon [4] interprète de même, sans citer les noms, les Hoplètes en φύλακες, les Ergades en δημιουργοί et les Géléontes en γεωργοί, mais les Egicores sont pour lui non des bergers mais des magistrats religieux, ἱεροποιοί, et Euripide semble suggérer la même équivalence puisqu'il les rattache paradoxalement [5] non aux chèvres (αἴξ) mais à l' « égide » d'Athéna. On voit qu'à peu de chose près ces interprétations s'accordent, et tout ce qui a été dit dans le présent livre confirme le sentiment et sans doute le souvenir des anciens.

1. Euripide, *Ion*, 1575 et suiv.
2. 24 A.
3. *Solon*, 23.
4. VIII, 7, I.
5. *Ion*, 1580-81.

Dès lors, on est tenté de comprendre aussi fonctionnellement les tribus des derniers venus d'entre les Grecs, des Doriens. Les Doriens, à peu près partout où on les rencontre, sont divisés en trois tribus dont les noms ne varient pas : Ὑλλεῖς, Δυμᾶνες, Πάμφυλοι. Déjà l'*Iliade* ne manque pas de grouper par trois, διὰ τρίχα, les vaisseaux des Doriens de Rhodes par exemple, alors qu'elle groupe par quatre ceux des autres contingents [1]. L'adjectif τριχαί-Fικες par lequel l'*Odyssée* les désigne [2] contient le mot indo-européen **weik-*, **woik-*, **wik-*, qui se trouve intact dans le sanscrit *viç* « clan » et dans l'avestique *vîs* « groupe de familles », dont le grec Fοῖκος « maison », le latin *vicus* « bourg, quartier », le gothique *weihs* et le vieux-slave *vĭsĭ* « village », sont des dérivés et qui, au sanscrit, a fourni en outre le nom des Arya de la troisième classe, des *vaiçya*. Il semble donc que la division dorienne soit essentiellement topographique, et c'est bien ainsi, par des « distributions de terres », que l'explique la légende (τρισσὰν γαῖαν... ἐδάσαντο, dit un fragment hésiodique). Mais nous avons vu en plusieurs occasions, à propos des tribus romaines notamment, que cette sorte de division s'accordait bien, quelque contradiction qu'il pût y avoir, avec une définition fonctionnelle. Peut-être l'accord avait-il aussi lieu chez les Doriens.

Diodore, IV, 37, raconte que, accablés par les Lapithes alors qu'ils séjournaient en Thessalie,

1. II, 653 et suiv.
2. XIX, 177.

les Doriens appelèrent Héraclès, le père d'Hyllos, à leur secours, lui promettant un tiers de leur territoire et la souveraineté sur tout leur peuple. Suivant Ephore (fragment 10), Argimios, roi des Doriens lorsqu'ils habitaient au pied du mont Oeta, avait deux fils, Dymas et Pamphylos; mais il adopta Hyllos, par reconnaissance pour Héraclès qui l'avait rétabli sur le trône : de ces trois jeunes gens sont sorties les trois tribus.

Quelle que soit l'étymologie du nom [1], cette légende rattache directement, par opposition aux deux autres, la tribu des Ὑλλεῖς à Héraclès, et à Héraclès en tant que héros, combattant, auxiliaire, donneur de victoire et roi : il est probable que cela fournit la définition des Ὑλλεῖς, tribu chef, tribu guerrière.

Le nom des Πάμφυλοι, avec son premier élément παν- « tout », paraît désigner des gens moins « distingués », à la fois plus nombreux et plus aisés à concevoir collectivement que les membres des autres tribus. On se souviendra à ce propos que l'équivalent sanscrit du grec πᾶς est *viçva* « tout, entier », c'est-à-dire un dérivé au moins indirect de ce mot *viç* « clan », d'où est tiré d'autre part le nom de la plus basse des classes arya, des éleveurs-agriculteurs, des *vaiçya*; que le latin *totus* « entier, tout » semble être dans le même rapport avec un vieux nom italo-celtique et germanique de la tribu topographique ou du peuple, **teutâ-* [2];

1. Cf. Otto Lagercrantz, *Die drei dorischen Phylennamen, Streitberg-Festgabe*, Leipzig, 1924, pp. 218 et suiv.

2. Ernout-Meillet, *Dictionnaire étymologique du latin, s. v.*; cf. Vendryes, *Comptes rendus de l'Acad. des Inscr.*, 1939, p. 476.

qu'enfin l'étymologie la plus vraisemblable des noms latins du dieu et des hommes de la plus basse classe, de *Quirinus* et des *quirites*, les rapproche de *Curia* et les explique par **co-vîrio-*, collectif formé sur *vir* « homme » comme Πάμφυλοι l'est sur φυλή « groupe de familles ».

Dans notre perspective fonctionnelle, les guerriers et le tiers état étant identifiés, Δυμᾶνες ne peut plus être interprété que comme désignant, d'une façon ou de l'autre, les hommes sacrés. C'est bien ce que recommande leur nom même, qui s'analyse presque comme l'équivalent du sanscrit *brah-man-*, avec une finale complexe mais voisine (-μᾶν- de -μαον-) et substitution à la racine *barh-* (indo-européen **bhelgh-*) indiquant des opérations religieuses, de la racine *du-*, spécialisée également en valeur religieuse, dont on a vu plus haut[1] les dérivés védiques, et qui explique sans doute le latin *duenos*, *bonus* en rapport avec la première fonction sociale[2].

Ces réflexions sur les légendes (Ὑλλεῖς) et sur les noms (Δυμᾶνες, Πάμφυλοι) ne peuvent malheureusement s'appuyer sur la pratique sociale des classes doriennes, dont nous ignorons à peu près tout. On notera pourtant qu'elles concordent avec

1. V. ci-dessus, p. 196.

2. On notera au passage que le latin *sag-men*, qui désigne le bouquet d'herbe sacrée que le prêtre *fetialis* tient à la main pendant toute sa mission, et qui est donc en matière diplomatique ce qu'est en matière religieuse l'avestique *bars-man-*, bouquet de feuillage sacré que l'officiant tient à la main pendant tout le sacrifice, est formé lui aussi comme *bars-man-*, c'est-à-dire comme le sanscrit *brah-man-* : la racine purement religieuse de *sacer* y est seulement substituée à la racine * *bhelgh-*, qui a été au contraire maintenue dans le nom du prêtre *fla-men*.

l'unique donnée un peu précise dont nous disposions : dans une inscription de Halasarna, dans l'île de Cos[1], les Dymanes et les Hylleis sont définis comme « celles (des trois tribus) qui participent aux cultes d'Apollon et d'Héraclès », αἷς μέτεστι τῶν ἱερῶν Ἀπόλλωνος καὶ Ἡρακλεῦς ; cette expression prouve que chaque tribu avait son dieu patron; que les deux premières, à Cos du moins, se réclamaient d'Apollon et d'Héraclès; qu'enfin une sorte d'intimité rapprochait ces deux premières : tout cela est conforme à ce que nous attendons si ces « tribus », comme les tribus romaines, dérivent des classes indo-européennes.

*
* *

Si les plus vieilles traditions des Doriens et des Ioniens gardaient ainsi le souvenir d'une division fonctionnelle de la société, tripartite (prêtres, guerriers, tiers état) ou quadripartite (prêtres, guerriers, agriculteurs, artisans), la cité idéale de Platon ne serait-elle pas, au sens le plus strict, une réminiscence indo-européenne? Elle est constituée par l'harmonieux agencement de trois fonctions, de trois états, τὸ φυλακικόν ou βουλευτικόν, τὸ ἐπικουρικόν, τὸ χρηματιστικόν, *custodum genus*, *auxiliarii*, *quaestuarii*, comme traduit Marsile Ficin, c'est-à-dire les philosophes qui gouvernent, les guerriers qui combattent, le tiers état, laboureurs et artisans réunis, qui crée la richesse; la solidarité des deux premiers groupes au-dessus

1. Paton Hicks 367; cf. Szanto, *art. cit.*, p. 23.

du troisième est fortement marquée, mais surtout l'originalité de chacun : que chaque état agisse conformément à sa définition, οἰκειοπραγία, qu'il évite la confusion, πολυπραγμοσύνη, et la Justice, fin dernière de la vie politique, est par là même assurée; à chacun des états enfin correspond une « formule de vertu » particulière : le tiers état n'a qu'à être tempérant, σώφρων; à la tempérance les guerriers doivent joindre le courage, ἀνδρεία; les « gardiens » seront en outre sages, σοφοί. Tout cela fait rêver, pour peu qu'on ait pratiqué les traités politico-religieux de l'Inde : même définition des trois états sociaux; même solidarité des deux premiers, *ubhe vîrye*; même anathème contre la « confusion », *varnânâm samkaram*; même exhortation à s'en tenir au mode d'action de l'état auquel on appartient, *svadharmah*; même distribution de devoirs et de vertus entre les états... Les légistes indiens et la *République* se font écho : n'est-ce pas parce qu'ils récitent la même chanson ancestrale? Toute notre étude a montré que, plus ou moins riche suivant les cantons, un vaste groupe de représentations était lié depuis les plus anciens temps à la tripartition sociale, Qu'on songe à toutes les voies par lesquelles cette « philosophie indo-européenne » a pu descendre jusqu'à Platon : non seulement les traditions grecques sur les origines des Ioniens et des Doriens, mais les contacts multipliés avec ce conservatoire de doctrines, non aryennes et aryennes aussi, qu'était l'empire des Achéménides; mais l'orphisme où des fragments de la science des prêtres thraces et phrygiens se sont déposés et où ne manquent pas les triades;

mais le pythagorisme, dont Henri Hubert nous invitait il y a vingt ans à ne pas négliger les composantes « hyperboréennes »; mais le folklore, enfin, car il semble bien que, tout comme le mythe indien correspondant, le mythe des Races, dans Hésiode, associe à chacun des Ages ou plutôt des trois « couples d'Ages » à travers lesquels l'humanité ne se renouvelle que pour se dégrader, une conception « fonctionnelle » — religion, guerre, labeur — des variétés de l'espèce.

Il n'est pas jusqu'au plus beau passage du quatrième livre de la *République* qui ne doive être ici mentionné. Après avoir découvert la formule tripartite de la société, Platon se penche sur l'individu, sur l'« Un humain », et dans ce microcosme, retrouve les mêmes éléments dans la même hiérarchie, les mêmes conditions d'harmonie commandant les mêmes vertus. « L'homme juste, du point de la justice, ne diffère en rien de l'État juste »; il a en lui l'équivalent des sages, des guerriers, des hommes d'argent : ce sont les principes de la connaissance, de la passion, de l'appétit, τὸ λογιστικόν, τὸ θυμοειδές, τὸ ἐπιθυμητικόν; qu'il les subordonne de manière que le second ne fasse qu'aider le premier, de manière aussi que les deux premiers dominent ensemble ce redoutable troisième « qui est en chaque homme la part la plus considérable de l'âme et qui est par nature insatiable de richesse »; qu'il ouvre à la sagesse, au courage, à la tempérance les « aires spirituelles » qui leur conviennent : il sera ce qu'il doit être.

De même l'Inde, avec l'instabilité de représentation et de formulation qui lui est propre, compose

l'âme ou du moins l'enveloppe de l'âme des trois mêmes *guna* que la société, que l'univers : ces « qualités » qui furent d'abord lumière, crépuscule et ténèbres, *sattva*, *rajas* et *tamas*, soit par leurs présences isolées, soit par leurs combinaisons, constituent les individus comme les États : tantôt le sens de la loi morale, la passion, l'intérêt, *dharma*, *kâma*, *artha*, s'unissent dans une triade équivalente à celle des *guna*, et leurs équilibres louables ou blâmables définissent les types d'hommes; tantôt, suivant un schéma bien indien, c'est la connaissance sereine, l'activité inquiète, l'ignorance source d'erreur, qui se disputent notre éphémère édifice, et cette simple énumération dessine une thérapeutique. D'autres agencements encore apparaissent, mais on peut dire qu'une bonne partie des morales de l'Inde n'ont de sens que parce que la nature humaine a été analysée en trois fonctions qu'il faut coordonner, ou en trois tendances dont une seule doit subsister, ou en trois apparences dont le sage reconnaît l'égale vanité. Et le point de convergence de ces systèmes, c'est la triade des *guna*.

Mais Platon, s'il a clairement élucidé l'homologie de l'âme et de la société, ne l'a probablement pas inventée. Et s'il l'a trouvée chez quelques prédécesseurs, pythagoriciens ou autres, ceux-ci n'en avaient-ils pas reçu de plus loin le secret? Bref les plus vieux penseurs indo-européens qui avaient mis en parallèle l'ordre triple du *monde* et celui de la *société*, n'avaient-ils pas complété cette vaste science analogique en découvrant l'ordre triple de l'*individu?* Question insoluble, certes.

En tout cas les Indiens et les Grecs n'ont pas été les seuls à pousser jusqu'au bout la logique du système : quand nous lisons que, selon l'exigence de la mythique reine Medb [1], tout candidat à la royauté suprême d'Irlande devait être un homme *cen êt*, *cen omun*, *cen nêoit*, « sans jalousie, sans peur, sans avarice », — magnanime dans son pouvoir, brave au combat, généreux de son bien —, nous tenons la preuve que les druides, eux aussi, avaient reconnu dans les âmes la même architecture que dans les royaumes.

1. V. ci-dessus, p. 115.

Imprimé en France.

TABLE DES MATIÈRES

Pages

INTRODUCTION **9-40**

I. Les Indo-Européens 9
II. La religion des Indo-Européens 13
III. Mythes, rites, religion, société 15
IV. Point de départ : religions des Indo-Iraniens, des Celtes et des Italiotes 20
V. Le problème des cadres sociaux et religieux 24
VI. Méthode comparative et philologies particulières 27
VII. Explication du livre 32
VIII. Mythologie comparée et histoire romaine 36
IX. Transcriptions 40

CHAPITRE PREMIER. — **Les trois classes sociales indo-iraniennes** **41-68**

I. Les castes dans l'Inde ancienne 41
II. Les classes sociales dans l'ancien Iran 45
III. Les fonctions sociales chez les Scythes 49
IV. Théorie et pratique 56
V. Les classes, les fonctions et leurs dieux 57
VI. La société, l'univers et les couleurs 63

CHAPITRE II. — **Jupiter, Mars, Quirinus** **69-99**

I. Râj et brahman, rex et flamen dialis 69
II. L'*ordo sacerdotum* et les trois flamines majeurs 72
III. Jupiter, Mars, Quirinus 74
IV. Jupiter et la magie, Mars et le combat 78
V. Mars et la guerre, Quirinus et la paix 84
VI. Quirinus et les grains 90
VII. Les fonctions sociales, l'univers et les couleurs 94

CHAPITRE III. — **Les trois flamines majeurs** **100-128**

I. Les flamines 100
II. La société indienne et la société romaine 101
III. Les trois fonctions et leurs flamines, les trois castes et le brahmane 104
IV. Le flamine et le brahman parmi les prêtres 107
V. Les classes sociales des anciens Celtes 110

Pages.

VI. Fonctions sociales et représentations diverses chez les Celtes 113
VII. Les brahmanes et les druides dans la société 117
VIII. Pontifex 123

CHAPITRE IV. — **Ramnes, Luceres, Tities** **129-154**

I. Les tribus romaines primitives 129
II. Romains, Sabins, Étrusques dans le peuplement de Rome 131
III. Properce, IV, I, 9-32 136
IV. Les Ramnes 141
V. Les Luceres 142
VI. Les Tities et les dieux de Tatius 143
VII. Interprétation fonctionnelle et interprétation ethnique 148

CHAPITRE V. — **La guerre des Sabines** **155-198**

I. Les Ases et les Vanes 155
II. La guerre des Ases et des Vanes 159
III. La guerre des Romains et des Sabins 161
IV. La guerre des Tua*th*a Dê Danann et des Fomôre 167
V. La querelle d'Indra et des Açvin 174
VI. Tatius et Numa 178
VII. Difficultés 182
VIII. Fonctions sociales et représentations diverses chez les Romains 188

CHAPITRE VI. — **Les fils de Numa** **199-219**

I. Dislocation des traditions romaines 199
II. Classes et frères dans l'Inde et en Iran 200
III. Les fils de Numa 203
IV. Pomponii, Pinarii, Mamerci, Calpurnii 207
V. Fonctions sociales et frères chez les Germains et chez les Celtes 214

CHAPITRE VII. — **Les talismans de la maison du roi.** **220-245**

I. Les talismans des Scythes et des Iraniens 220
II. Les trésors des Tua*th*a Dê Danann 225
III. Ancilia et Salii 234
IV. Le fabliau d'Attus Navius 241

CONCLUSIONS ET QUESTIONS **246-261**

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — MESNIL (EURE). — 1941.

LIBRAIRIE nrf GALLIMARD

LITTÉRATURE

ROMANS, NOUVELLES, POÉSIE, THÉATRE, CRITIQUE, ESSAIS, CLASSIQUES ALLEMANDS, ANGLAIS ET RUSSES, PHILOSOPHIE

*

MÉMOIRES, SOUVENIRS, CORRESPONDANCES

*

HISTOIRE — BIOGRAPHIES

*

DOCUMENTS, VOYAGES, REPORTAGES

*

SCIENCES — GÉOGRAPHIE

Collection Géographie humaine

Collection L'Espèce humaine

Collection Le Paysan et la Terre

Collection L'Avenir de la Science

Collection Les Grandes Pages de la Science

*

LIVRES POUR ENFANTS ET POUR LA JEUNESSE

Collection du Bonheur

Collection La découverte du Monde

Albums et Contes illustrés et reliés

*

BEAUX ARTS

Le Musée de la Pléiade relié

Peintres et Sculpteurs Français nouveaux

*

COLLECTIONS CLASSIQUES

Bibliothèque de la Pléiade

Génie de la France

*

COLLECTION CATHOLIQUE

*

LIVRES RELIÉS — OUVRAGES DE LUXE ŒUVRES COMPLÈTES

*

ROMANS D'AVENTURES ET POLICIERS

*

DEMANDEZ NOS CATALOGUES CHEZ VOTRE LIBRAIRE